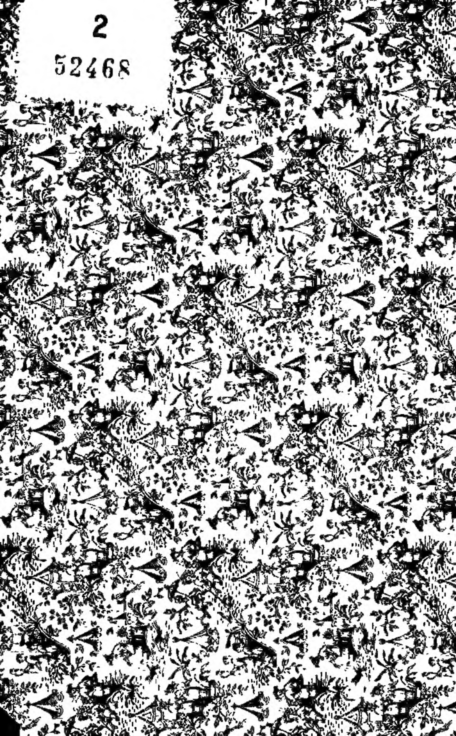
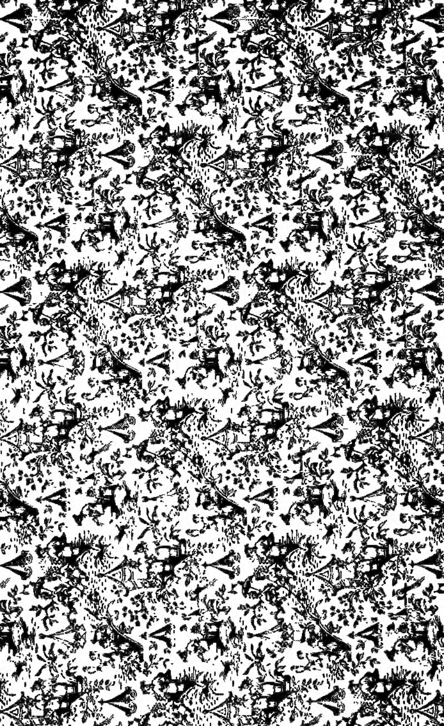




OBRAS FILOSÓFICAS DE LEIBNITZ.

Establecimiento tipográfico de J. C. Conde y C.ª—Caños, 1.—Madrid

BIBLIOTECA FILOSÓFICA



OBRAS

DE

LEIBNITZ

PUESTAS EN LENGUA CASTELLANA

POR

D. PATRICIO DE AZCÁRATE

SÓCIO CORRESPONDIENTE DE LA ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS Y DE LA DE LA HISTORIA.

MADRID
CASA EDITORIAL DE MEDINA
Amnistía, núm. 12.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]



PREFACIO DEL TRADUCTOR.

De las obras filosóficas, cuya traduccion anunciamos en 1864, han visto la luz pública las de Platon y Aristóteles; despues de éstas, deben venir las del gran Leibnitz.

Godofredo Guillermo Leibnitz, nació en Leipzig, en 3 de Julio de 1646, habiendo fallecido su padre, cuando apenas contaba aquél seis años. Dió, desde luego, señales de una admirable precocidad, como verán nuestros lectores en la historia que de sí mismo escribió á los veinticuatro años. Entró en estudios mayores á los quince, sin haber para él rama alguna de la ciencia, á que no se consagrára con éxito admirable. Como no se le admitiera por la Facultad de Leipzig al doctorado, con el pretexto de ser demasiado jóven, recurrió á la Universidad de Altorf, en Nuremberg, donde no sólo recibió la borla, sino que se le invitó con insistencia á que aceptára un puesto en el seno de la misma, lo que rehusó porque eran otros sus destinos y su vocacion. En Nuremberg entabló relaciones con el baron de Boinebourg, antiguo canciller del elector de Maguncia, acompañándole á Francfort, en donde, por recomendacion de este personaje, entró Leibnitz al servicio del elector como consejero de justicia. Allí permaneció hasta 1662, que se trasladó á París con una comision del referido baron,

yendo el año siguiente á visitar á Lóndres; y por aquel tiempo la Academia real de París y la Sociedad real de Lóndres, le nombraron miembro extranjero de las mismas. Permaneció en París hasta 1667, y despues de visitar por segunda vez á Lóndres y recorrer la Holanda, se fijó en Hannover, á donde fué llamado por su nuevo protector el duque Juan Federico de Brunswick-Lunebourg, donde permaneció diez años consecutivos. Durante ellos, tuvo gran parte en la fundacion de las *Acta eruditorum*, y encargado por el duque Ernesto-Augusto de escribir la historia de la casa de Brunswick en cuya comision empleó tres años, recorriendo, para ello, la Alemania é Italia, consiguió elevar á aquel á la dignidad de elector del Imperio. No contento con ser el fundador del *Diario de los Sábios*, quiso que se creára en Berlin una Academia que rivalizára con las de Lóndres y París, y tuvo la gloria de realizarlo, siendo él su primer presidente (1700).

En 1711 tuvo en Torgau una entrevista con Pedro el Grande, quien lo consultó sobre sus proyectos de civilizacion, asignándole una pension y un título honorífico. En aquel mismo tiempo, el Emperador Cárlos VI le dió cartas de nobleza y luego una pension, en recompensa de la parte que habia tenido en el tratado de Utrecht.

Creyendo Leibnitz comprometida la existencia de la nueva Academia de Berlin, á la muerte de Federico I, por el espíritu poco literario del sucesor, se trasladó á Viena, de acuerdo con el príncipe Eugenio, para crear allí otra nueva; mas la peste impidió, por entonces, la realizacion de este proyecto. La elevacion de Guillermo, elector de Hannover, al trono de Inglaterra, le obligó á retirarse á esta última ciudad, de donde ya no salió, dando la última mano á sus obras hasta el dia de su muerte, que fué el 14 de Noviembre de 1716, á los setenta años de edad. Sobre su tumba se puso la sencilla inscripcion siguiente:

Hic jacent ossa Leibnitii.

Leibnitz era de estatura regular y agraciadas formas, corto de vista, de noble aspecto, fisonomía simpática, accesible en su trato, desinteresado: con la conciencia de su superioridad, era un tanto receloso, y su amor propio, fácilmente se resentia, como se vé en su correspondencia. Sin contraer matrimonio, vivió toda su vida consagrado á la ciencia y al triunfo de la verdad.

A la vista de esta tan diminuta relacion biográfica, en la que ni se desenvuelven sus hechos científicos, ni se citan sus obras, ni se descubren sus pensamientos, se presenta desde luego una reflexion incontestable. Leibnitz, pobre hijo de un mero profesor, privado á la edad de seis años hasta de la natural proteccion paterna, se le vé entrar en relacion con los más ilustrados príncipes, con las principales Academias y con los primeros sábios de la Europa, influyendo en los negocios de su siglo, y esto sólo pudo conseguirlo con la fuerza y la elevacion de su poderosa inteligencia. El espíritu que de la nada llega á esta altura, no tiene otro nombre que el de un génio.

Este rasgo general es oportuno para dar á conocer á este filósofo en su conjunto, y como una idea preliminar para considerarle sólo como filósofo, respondiendo al único pensamiento que encierra nuestro programa. En este concepto, entre sus obras sobre los infinitos objetos á que aplicó su vasta inteligencia, hemos procurado con el más exquisito cuidado que apareza en esta publicacion todo lo más fundamental y lo más esencial de lo que constituye su sistema filosófico, y tenemos la conviccion más íntima de no haber omitido absolutamente nada de cuanto puede llenar este grande objeto.

Los que conocen la historia de la filosofía, y particularmente los que han sido suscritores de las obras de Platon y de Aristóteles, habrán visto la distinta marcha que han llevado estos dos grandes filósofos para el desarrollo de sus doctrinas y de su pensamiento. Platon, fiel imitador

de la conducta de Sócrates, su maestro, el cual, sin escribir nada, exponia sus opiniones á la juventud, aprovechando todos los incidentes de la vida práctica en conversaciones privadas, en las palestras, en los liceos, en la plaza pública, presenta sus diálogos con toda la vaguedad en la forma que naturalmente llevan consigo la multiplicidad y variedad infinita de cuestiones, de incidentes y de situaciones dadas. Por lo contrario, Aristóteles produce de un solo arranque todo su pensamiento y todas sus obras, en las que no sólo aparece unidad de idea sino tambien unidad didáctica de ejecucion, así que no hay necesidad de ir por sinuosidades y rodeos en busca de su pensamiento. Otros modelos de este método tenemos en los tiempos modernos, como Descartes, Locke, Kant, pero no hay que hacerse la ilusion de hallar esto en Leibnitz.

El modelo para Leibnitz es Platon. Es preciso considerar la situacion crítica en que apareció en el mundo y las condiciones especiales que le caracterizaban, para conocer que no estaba en sus destinos publicar ninguna obra fundamental, en la que condensara todo su pensamiento filosóficos de un sólo arranque. Leibnitz apareció en la escena, no en los siglos XV y XVI, que fueron siglos de renacimiento, y por lo mismo de erudicion, en los que el gran trabajo y el gran mérito de los hombres entendidos consistió en dar á conocer á la Europa los valiosos tesoros, hasta entonces ocultos, de la cultura griega y romana. Cuando Leibnitz apareció en el mundo, esta época habia pasado ya; él vió que su tiempo,—1646 á 1716,—no era ya época de erudicion; vió que el espíritu humano habia recobrado su independencia en el terreno de la ciencia, que el principio de autoridad y el *verba magistri* en estas materias habian perdido todo su influjo, y que la razon campeaba ya haciendo uso libre de todos sus derechos. Leibnitz se encontró en medio de una pléyade de hombres extraordinarios, consagrados todos al cultivo de la filosofía

y de las ciencias, siendo inmensos los descubrimientos que se agolpaban en todos rumbos, saliendo del caos de los siglos medios, como sale la aurora de entre las tiniéblas de la noche, un nuevo mundo destinado á iluminar los espíritus con el cultivo de la razon, desentrañando los secretos de la naturaleza y mejorando las condiciones del hombre en este mundo. Este es el magnífico cuadro que presentó el siglo de Leibnitz, y para ponerlo en evidencia, basta citar los principales hombres grandes que cultivaron en aquella dichosa época la metafísica, la moral, la física, las matemáticas, la química, la astronomía, la religion, las bellas artes y todos los ramos del saber humano. Basta citar á Newton, Descartes, Fenelon, Galileo, Bayle, Gassendo, Spinosa, Fontenelle, Pascal, Hobbes, Locke, Keplero, Bossuet, Arnauld, Clarke, Nicole, Malebranche y otros muchos á que se debe el conjunto de saber y de ciencia que caracteriza á aquel gran siglo eminentemente espiritualista. Lo sensible fué, que en medio de este movimiento científico, que se observaba en Italia, en Francia, en Inglaterra y Alemania, sólo nuestra España guardaba silencio; y sólo apareció en este mismo período entre nosotros un génio, que dió paso á luz en el terreno práctico, al mismo tiempo que Descartes le estaba dando en el terreno de la ciencia, bajo la apariencia de condenar los libros caballerescos y fantásticos, que constituian toda nuestra ciencia. Y con motivo de haber prohibido el Papa que en España se tratára la cuestion del sistema copernicano, dice Leibnitz en algun pasage, que encontrarán nuestros lectores en esta publicacion, que no habia razon para negar á España la libertad racional y filosófica que disfrutan los demás pueblos; y era tanto más íntimo este sentimiento en él, cuanto que conocia y estimaba en todo lo que valen nuestros filósofos y nuestros grandes teólogos del siglo XVI, siglo tolerante comparado con los que le siguieron.

Pues bien, á Leibnitz, que veia este desarrollo inmenso que recibian las ciencias, al ir en busca de nuevos derroteros, que habian de conducir á un nuevo mundo, y que conocia las fuerzas de su espíritu, sostenidas por una actividad incansable, no cuadraba estudiar en el silencio de su gabinete las producciones de todos estos sábios, y una vez formado su juicio, presentar en un solo arranque y en una obra fundamental todo su pensamiento, porque, repito, no era este su destino. No es nuestro ánimo hacer un juicio crítico de su doctrina, que consignado está en nuestra *Exposicion de los sistemas filosóficos*, y sólo diré que los grandes descubrimientos de Newton, de Keplero, de Galileo y de tantos otros sábios, le condujeron naturalmente á considerar la grandeza de la creacion bajo un punto de vista que apenas á ningun filósofo se le habia ocurrido. A sus ojos un Dios personal y soberanamente sábio imprimió al universo entero, al soltarlo de sus manos, principios inmateriales (mónadas) dotados de fuerza interna, *(vis insita)* sin influir directamente los unos sobre los otros, como que no tienen puertas ni ventanas, pero que en sus relaciones exteriores mantienen una mútua y omnímoda correspondencia que constituye el órden y la armonía del universo, que es la idea más grandiosa y más digna del Sér Supremo. La materia es un puro fenómeno, y estos principios inmateriales, que como una cantidad constante obran directa y permanentemente bajo la mano de Dios, mantienen una evolucion constante, no de mentempsícosis, sino de trasformacion, en el universo, en el que todo se renueva, los séres vivos se trasforman, las sustancias subsisten, no siendo la muerte mas que aparente: cuadro magnífico del universo, que presenta Leibnitz, poniendo por testigos á todos los séres racionales, á los cuales supone siempre adheridos, en todas sus evoluciones, precisa y constantemente á un organismo físico que constituye su limitacion, mostrándolos unidos á todos esos

cuerpos que ruedan en el espacio, destinados á admirar tanta grandeza y que constituyen lo que Leibnitz llama la Ciudad de Dios, cuyo monarca es Dios mismo. Es lástima que esa incomunicacion interna y absoluta, que forma la base de esta grandiosa concepcion de la armonía universal de los séres desde la creacion del universo, la haya hecho Leibnitz extensiva á la comunicacion del alma con el cuerpo, sin haber tenido en cuenta, que, siendo el hombre una imágen de Dios, y hecho un pequeño dios de la naturaleza, debió recibir su alma, de manos del Creador, el poder de influir directamente sobre los cuerpos y sobre la materia, en su condicion limitada y finita, al modo que Dios, espíritu inmaterial, purísimo é infinito, influye infinitamente sobre todos los cuerpos y sobre todos los espíritus en todo el universo. Leibnitz, en la pureza de sus sentimientos, y en la rectitud de su juicio, cree que su sistema presta un gran apoyo á los dogmas cristianos, de los que se muestra acérrimo defensor, hasta el punto de que, al tropezar con la mancha del pecado de Adan, se muestra poco fiel á la base de su sistema, y entre los gérmenes primitivos de todos los séres vivos, que desde la creacion nadaban sobre las aguas, segun la expresion del Génesis, quiere que aparezca el hombre despues de este mundo por un agregado de la razon á algunos séres puramente sensibles, mediante una operacion posterior divina, que el mismo Leibnitz dice que no sabe si es ordinaria ó extraordinaria.

Colocado nuestro filósofo á esta altura, tuvo precision de combatir á Gassendo, renovador de la teoría de los átomos de Epicuro; á Hobbes, que dogmatizaba, como materialista; á Descartes, que negaba la actividad de las sustancias y la inmutabilidad del principio moral; á Spinosa, que, al identificar al Creador con la creacion, destruia la personalidad de Dios, y al socinianismo, que negaba toda revelacion; sistemas todos estos que esta-

ban enteramente en pugna con el pensamiento de nuestro filósofo.

Mas, como dije antes, no hay que buscar el pensamiento de éste en una obra premeditada y desenvuelta de un golpe. Dotado de una retentiva tan prodigiosa que le ahorraba leer dos veces un mismo libro, bastante indómito para someterse á juicio ageno, lanzaba sucesivamente sus nuevas concepciones ó sus impugnaciones, que sometia al juicio de los sábios. Confiesa que aun no contaba veinte años, y ya se dió á conocer, publicando un artículo científico, lamentándose de que mucho despues se reimprimiera sin su conocimiento aquel *début* de su juventud, que, á su juicio, necesitaba una séria rectificacion. Este hecho deja ver claramente su tendencia á la discusion y á la polémica; y ésto es tan cierto, que toda su vida no ha sido mas que una pura pelea, para realizar la cual aprovechó cuantos elementos podian utilizarse en un siglo, en el que las relaciones científicas ofrecian tantas dificultades; pero Leibnitz todo lo vencia con su ánsia de saber y su ilimitada actividad, dándose á conocer en el *Diario de los Sábios*, en las *Novedades de la república de las letras* y en las Academias reales de Lóndres, París y Berlin, sosteniendo en todas partes sus creencias filosóficas. De esta polémica tan variada y constantemente sostenida, resulta la necesidad de buscar sus doctrinas en disertaciones, en discursos, en aclaraciones, en sus animadas correspondencias con amigos y con adversarios, y en las excitaciones que recibia por todos rumbos; sin más excepciones que las relativas al empirismo de Locke, al que consagró un libro entero: *Nuevo ensayo del entendimiento humano*, y su dogmatismo cristiano, al que consagró otro libro: *La Teodicea*.

Leibnitz era un ecléctico, pero en el buen sentido de la palabra; porque el eclecticismo, que en otros busca la verdad en trabajos agenos y ahoga las aspiraciones propias, en él era un aliciente á su inventiva para ser

creador, y creador en la forma vária que aparece en sus obras. Esto es grande, es magnífico para la ciencia; mas para los que intentan dar á conocer aquellas, no deja de ser un inconveniente. Dos caminos se presentan para salvarlo: ó formar una especie de análisis, haciendo que la colocacion de sus escritos lleven el mismo órden cronológico que llevó su pensamiento, y de este modo se estudien, á la par, las obras y la marcha progresiva de la idea, ó, por inversa, seguir un método sintético, presentando desde luego aquellos escritos en que están consignados todos los grandes principios metafísicos que sean fundamento de su sistema. El análisis, que es un método inventivo, tiene en este caso inconvenientes; y, por lo contrario, la síntesis, que es un método de explicacion y de enseñanza, le cuadra perfectamente. Además, la muerte cerró todo lo que tenia que decir Leibnitz, y tratando de darle á conocer en la vária multiplicidad de sus producciones, es lo más natural presentar, desde luego, al metafísico, para que de su doctrina se saquen naturalmente todas sus consecuencias.

Fundado en estas consideraciones, he preferido lo segundo, pero sin desentenderme, dentro de esto, de lo primero. En los cuatro tomos de que consta esta publicacion, despues de encabezar el primero con la historia de que sí mismo escribió este filósofo, cuando sólo tenia veinticuatro años, para que se vea su asombrosa precocidad, aparecen á continuacion los extractos del Fedon y del Teetetes de Platon, que tradujo cuando tenia treinta. Dice en alguna parte de sus obras, que al principio tuvo alguna inclinacion al sistema atomístico; pero esto debió durar poco, porque su traduccion de aquellos dos diálogos señala perfectamente que estaba ya inspirado por Platon, cuyo sentido está en el corazon de su sistema. Leibnitz llevó al más alto poder la dialéctica de este gran filósofo, que no debe confundirse con la de Aristóteles; y así se vé, que, remon-

lando Leibnitz por la cadena de los séres, busca en ellos lo que tienen de real, busca la forma bajo la materia, y aprovechando las formas sustanciales de Aristóteles, llega á las formas necesarias del sér. Dada á conocer esta tendencia con la traduccion del Fedon y del Teetetes, puesta al principio del tomo primero, el resto de éste comprende todas las demás producciones en que aparece el *Pensamiento métafísico* de Leibnitz. El tomo segundo lo forma: *El nuevo ensayo sobre el entendimiento humano*. El tercero comprende la *Correspondencia filosófica* que sostuvo con el abate Foucher, con Fontenelle, con Arnauld y con el prelado Clarke, siendo muy de sentir que á la última carta de éste no contestára Leibnitz por haberle sorprendido la muerte. El tomo cuarto contiene su *Teodicea*. Cuando la publicó, se le acusó por sus correligionarios de que se habia pasado al partido de Roma, lo cual se hacia tanto más creible cuanto estaba empeñado en una correspondencia teológica con el gran Bossuet para conseguir la reunion de la comunion de Augsburgo al catolicismo, pero no fué cierto; Leibnitz permaneció evangélico, segun él mismo se decia, porque llevaba muy á mal que se le llamara luterano, si bien dice un autor, era católico por la imaginacion y por espíritu de sistema. Sirva esto de advertencia á los lectores católicos.

Concluiré con las palabras con que termina M. J. Wilm su crítica de este filósofo. «Leibnitz ha sido uno de los principales obreros de la filosofía perpétua. Sus hipótesis y las soluciones dadas sobre las mismas han tenido la suerte de todas las formuladas sobre cuestiones evidentemente insolubles: pero sus principios generales acerca de la autoridad de la razon, de la naturaleza del espíritu, de la naturaleza en general, de la armonía universal, del gobierno del mundo por la Providencia, de la relacion de Dios con las criaturas; sus principios de derecho y de moral, si se hace abstraccion de la manera con que aparecen for-

mulados, su racionalismo realista, son adquisiciones para la ciencia filosófica á los ojos de una crítica que se fije ménos en la forma del pensamiento que en el fondo. Despues de haber conmovido vivamente los espíritus en el momento de su aparicion en el mundo, sus obras son aún hoy una mina fecunda de instruccion y de edificacion filosófica.» (1)

PATRICIO DE AZCÁRATE.

Noviembre de 1877.

---

(1) Las ediciones principales de las obras de Leibnitz son las siguientes:

Obras de Leibnitz (en latin), reunidas recientemente, distribuidas en clases, acompañadas de prefacios é índices, por Lud. Dutens, *Ginebra*, 1768, 6 vol. en 4.°

Obras filosóficas de Leibnitz, escritas en latin, en francés, y en aleman: compuesta de las conocidas y otras que se han añadido, con una introduccion crítica é índices, por Ed. Erdmann. *Hannover*, 1839-46, 5 vol. en 8.°

Obras de Leibnitz (en francés), publicadas por primera vez conforme á los manuscritos originales, con notas y una introduccion por A. Foucher de Careil. *París* Didot, 1859, en 8.° uno.

Obras de Leibnitz (en frances), nueva edicion, precedida de una introduccion por M. A. Jacques, 1.ª y 2.ª série. *Paris*, Charpentier, 1842, 2 vol. en 18.°

Obras filosóficas (latin y francés), publicadas por Rud. Erice Raspe. *Amsterdam*, 1765, en 4.°

Ensayo de Teodicea, edicion aumentada con la vida del autor, con notas, por el caballero Jancourt. *Amsterdam*, 1734 y 1747, 2 vol. en 8.°

Observaciones (en latin) *de Leibnitz sobre los principios de la filosofía cartesiana*, que dá á luz M. Guhraner. *Bonn*, 1844, en 8.°.

Refutacion inédita de Spinosa (en latin), *por Leibnitz*, precedida de una Memoria, por A. Foucher de Careil, *París*, 1854, en 8.°

Nuevas cartas y opúsculos inéditos de Leibnitz, precedidos de una introduccion, por A. Foucher de Careil. *París, Duran*, 1857, en 8.°, 2 vol.

El mismo Foucher de Careil habia dado á luz, en 1854, otras cartas inéditas de Leibnitz, un vol. en 8.°.

Obras filosóficas de Leibnitz, con una introduccion y notas por M. Pablo Janet, 1866, 2 vol. en 4.° Lagrange.

Código (en latin) *del derecho de gentes diplomático de Leibnitz*, *Hannover*, 1639 y 1700, 2 vol. en fol.

VIDA DE LEIBNITZ

TRAZADA POR ÉL MISMO. (1)

1676.

El nombre de los leibnicianos ó de los lubenicienses es eslavo, procedente de Polonia. Mi familia, llevada de su propio impulso y sin presentársela por ninguna otra parte esperanza de hacer fortuna, se proporcionó, por medio de ciertos amigos en la córte de Sajonia, algunos protectores, y sin más apoyo se dirigió allí, consiguiendo mi padre el cargo de profesor en la Universidad de Leipzig, asegurando así su tranquilo bienestar. Siendo mi padre muy versado en el despacho de los negocios, se le encomendaron los de la Academia que están á cargo de los comicios provinciales de los estados, teniendo los académicos tambien su asiento entre los prelados, habiendo acreditado en muchas ocasiones su lealtad y su inteligencia, con general aplauso.

(1) Es la que se conserva autógrafa en la Biblioteca régia de Hannover. Tenia Leibnitz veinticuatro años; seis antes que tradujera á Platon.

Yo nací en Leipzig mismo, y cuando apenas tenia seis años perdí á mi padre, por cuya razon recuerdo muy poco de su persona y no puedo dar razon sino de lo que otros me contaron. Dos cosas no he olvidado; una, que como aprendiera muy pronto á leer, procuró mi padre con intencion referirme varios sucesos que se acomodáran á lo escrito en lengua germánica, para que cobrára aficion á la historia sagrada y profana. Y fué tan feliz el resultado, que concibió de mí las mayores esperanzas para lo futuro. Otro hecho es ciertamente notable, y que recuerdo como si se hubiera verificado antes de ayer. Era un domingo, mi madre habia ido al templo por la mañana para oir el sermon, mi padre estaba enfermo en su poltrona. Mi tia y yo estábamos solos en el cuarto de estufa, y yo, cuando aun no estaba del todo vestido, brinqué sobre el escaño arrimado á la pared junto al cual habia una mesa, á la que se habia acercado mi tia para vestirme; jugando me subo á la misma mesa, queriendo aquella como cojerme, brinco de lo alto de la mesa al pavimento; el padre y mi tia concurren al ruido y se encuentran con que estaba en el suelo ileso y riéndome, distante casi tres pasos de la mesa, intervalo mayor que el que podria brincar un niño de mi edad. Por cuya razon mi padre, conociendo que habia sido como un milagro el que librára tan bien, dió un aviso al templo, para que, concluido el sermon, se dirigiera una accion de gracias á Dios en la forma acostumbrada; este lance prestó materia á muchas conversaciones en la ciudad. Mi padre, ya por este hecho; ya por no sé qué sueños ó augurios, concibió de mí tan grandes esperanzas, que muchas veces dió ocasion á que se rieran de él sus amigos. Mas ya no fué posible contar con su apoyo, ni disfrutar de las ventajas que me hubiera proporcionado, porque murió poco despues de este suceso.

Creciendo en edad y en fuerzas, me complacia infinitamente en leer las historias; y los libros germánicos que

caian en mis manos, no los soltaba hasta haberlos leido del todo. Concurrí á la escuela para estudiar latin, é indudablemente hubiera tardado en aprender esta lengua lo que se acostumbra, si no se me hubiese presentado una ocasion que aceleró mi enseñanza. Casualmente en la casa donde vivia, encontré dos libros, que sin duda algun hombre estudioso habia prestado; me acuerdo que uno era Tito Livio, y otro un tesáuro cronológico de Sethi Calvicio. Este último, por decirlo así, lo devoré inmediatamente, y pude entenderle con más facilidad, por que tenia en mi poder un libro germánico de historia universal, que en muchos puntos decia lo mismo. Mas, con respecto á Tito Livio, dudé por mucho tiempo, porque como ignoraba las cosas y las formas de los antiguos, y la diccion de sus historiadores está tan distante de la inteligencia vulgar, apenas podia comprender buenamente un solo renglon. Mas como la edicion era antigua, tenia al márgen grabadas las figuras, me fijaba en ellas con empeño y leia las palabras que les estaban unidas, y sin fijarme en lo que encontraba oscuro, y saltando por lo que no podia entender, repetia mis lecturas sobre el libro y sobre los grabados, y cuando no podia salir con mi intento, despues de algun intervalo volvia á la carga, hasta llegar á comprender las más de las cosas, teniendo en ello un placer indecible, y conseguia al fin conocer el conjunto. En este estado, como por casualidad hiciera yo saber todo esto á mi preceptor en la escuela, me preguntó, de dónde sacaba tales cosas. Yo le contesté lo que conservaba reciente en mi memoria. El preceptor, con cierto disimulo, se dirigió á los que estaban encargados de mi educacion, y les dijo, que evitáran á todo trance causar una perturbacion en mis estudios con lecciones prematuras é intempestivas, que cuadraba tanto el Tito Livio á mi enseñanza, como poner un coturno á un pigmeo, que era preciso arrancar de las manos de un muchacho los libros

de otro siglo, y que sólo debia permitírseme leer la introduccion de Comenio y el Catecismo de la escuela. Indudablemente hubiera convencido á mis encargados, si por casualidad no hubiese intervenido en este coloquio cierto caballero de la vecindad, muy erudito, que habia viajado mucho, y que acostumbraba á frecuentar la casa del preceptor. Convencido aquél de que era una ilusion del preceptor, nacida de envidia ó de ignorancia, la de querer medir por un mismo rasero á todos, le replicó diciendo, que era inícuo é intolerable ahogar las primeras semillas del génio, mostrando una dureza y una estupidez nécia. Y antes bien, que al niño, que promete salir de lo ordinario, se le debe favorecer y prestar auxilio. Este caballero me llamó cerca de sí, y quedó bastante satisfecho con mis ajustadas respuestas, y entonces me condujo á la casa de mis parientes maternos, y les suplicó que pusieran á mi disposicion la biblioteca de mi padre que habia estado hasta entonces cerrada. Yo miré esto como un verdadero triunfo y como si hubiera encontrado un tesoro. Deseaba leer los más de los autores antiguos, que solo conocia por sus nombres, Ciceron, Quintiliano, Séneca, Plinio, Heródoto, Xenofonte, Platon, los escritores de la historia augustana, y muchos padres latinos y griegos de la Iglesia. Llevado de mi entusiasmo foliaba todos estos autores, y su misma variedad causaba en mí un singular deleite; y así no tenia aun doce años cuando entendia perfectamente el latin, balbuceaba el griego y escribia versos con una singular facilidad, siendo tanto lo que adelanté en esto último, que como se encargára á un jóven de la escuela la composicion de unos versos para la víspera de la fiesta de Pentecostés y como enfermára tres dias antes de la funcion, sin que ninguno de los condiscípulos se prestára á suplirle, ni el encargado le diera á Leibnitz el trabajo que tenia preparado, yo me encerré en el museo desde el amanecer hasta la noche, y escribí trescientos hexámetros,

que fueron muy alabados por los preceptores, y que pronuncié sin enmienda el dia de la fiesta.

Ciertamente fueron tales mis adelantos en humanidades y poesía, que temieron mis amigos me dejára llevar del encanto de las musas por la dulzura de esta ciencia, y que me causarian hastío los estudios sérios y ásperos, mas por el resultado vieron lo contrario. Como me dedicára en primer término á la lógica, que los demás miraban con una especie de horror, yo me apliqué á ella con resolucion. No me limitaba sólo á explicar los preceptos valiéndome de ejemplos, cosa que solo yo hacia entre todos mis condiscípulos con admiracion de mis preceptores, sino que promovia dudas y hasta descubria otras nuevas, que para que no se me olvidáran, procuraba anotar en mi libro de memorias. Leí, tiempo andando, lo que habia escrito cuando tenia catorce años, y me causaba una particular complacencia. Entre varios descubrimientos que se me ocurrieron en aquella edad, voy á presentar un ejemplo. Veia que en la lógica los términos simples se colocaban y ordenaban en ciertas clases, que son los que se llaman predicamentos. Me admiraba yo por que los términos complejos ó las enunciaciones no se distribuian en clases, en un órden tal que pudieran derivarse y deducirse mútuamente las unas de las otras, y yo llamaba á estas clases predicamentos de las enunciaciones, que era la materia de los silojismos, como los predicamentos vulgares y simples son materia de las enunciaciones. Esta duda la propuse á mis preceptores, ninguno de los cuales me satisfizo, y antes bien me amonestaron, que no era propio de niños inventar cosas nuevas en materias que no hubieran cultivado lo bastante; y despues me encontré, con que lo que yo queria hacer con los predicamentos ó séries de las enunciaciones, es lo mismo que hacen los matemáticos con los elementos, que preparan las disposiciones, como deduciéndose la una de la otra; que es lo que en vano habia solicitado yo de los

filósofos. Mientras tanto me consagré á conocer las obras de Zabarela, de Rubio, de Fonseca y de otros escolásticos con no ménos calor que el que habia empleado con los historiadores: y mis adelantos llegaron hasta el punto de leer con la mayor facilidad á Suarez lo mismo que las fábulas Milesias que vulgarmente se llaman romances.

Mientras tanto, los encargados de mi educacion (que sólo me eran molestos por la parte que tomaban en mis estudios), así como antes temian que me entregára á la poesía, temieron ahora que me consagrára con el mismo exceso á las sutilezas escolásticas; y esto nacía de que ignoraban que mi espíritu no se puede dar por satisfecho con un género solo de cosas. Como me dedicára al estudio del derecho, dejando todos los demás, me consagré á él decididamente, dando pruebas de gran aprovechamiento.

Conocí claramente que los estudios que habia hecho en la historia y en la filosofía me facilitaban extraordinariamente el de la jurisprudencia comparada, en términos que llegué á conocer las leyes, y no contento con la teoría que consideraba como demasiado fácil, fije mi espíritu en la práctica del derecho. Era amigo mio un provincial leipsiense á quien llaman, *die Hofgerichte*, asesor conciliario. Este me llevaba consigo muchas veces para leer las actas, y me enseñaba con ejemplos las razones para justificarlas. De esta manera pude yo penetrar muy pronto lo más íntimo de esta ciencia, teniendo una complacencia en desempeñar las funciones de juez, así como aborrècia las argucias de los abogados, en términos que jamás quise abogar en el foro, á pesar de que todos reconocian en mis escritos la propiedad y pureza de la lengua germánica. De esta manera, á los diez y siete años de edad, me consideraba el hombre más feliz, porque conocia la ciencia, no por las opiniones de los demás, sino como fruto de mi propio esfuerzo, lo cual fué causa de que se me considerase como el primero entre mis iguales en todas las es-

cuelas públicas y privadas, no sólo á juicio de mis preceptores, sino tambien por el testimonio de todos mis condiscípulos, consignado en versos congratularios que dieron á luz. En este estado llegó el tiempo de pensar en el destino de mi vida, y, por consiguiente, lo que vulgarmente se llama promocion. La facultad jurídica de Leipsick consta de doce asesores, que son distintos de los profesores, quiénes se dedican más bien á evacuar respuestas y consultas, que á dar lecciones y sostener tésis académicas. En ella entran todos los doctores de derecho por antigüedad, y por la muerte de uno entra otro. Veia yo, que si me recibia luego de doctor, me hallaria entre los primeros y aseguraria mi suerte; pero se suscitó en aquel acto una gran contienda por haberse resuelto crear sólo algunos doctores, excluyendo los jóvenes, dejándolos para otra promocion. Muchos de los profesores favorecian á los primeros. Advertida por mí esta intriga de mis émulos, mudé de consejo y me decidí salir de allí y volar á mi libre albedrío; y tuve por indigno que un jóven permaneciera en un sitio como si se le sujetára con un clavo; porque hacia ya tiempo que mi espíritu aspiraba á una gloria mayor mediante el conocimiento de los estudios en mi patria, y fuera de mi patria, y de las ciencias matemáticas. Por entonces publiqué cierta disertacion titulada «De arte combinatoria,» que varones muy doctos leyeron con aceptacion, y entre ellos Kirchero y Baylio de gran nombradía. Kirquero no habia publicado aún, por entonces, su obra sobre el mismo asunto. Despues, tomé el grado de doctor en la Academia de Altorf, á la edad de veintiun años, con aplauso general; porque como tuviera precision de discutir públicamente, diserté con tanta facilidad, y expuse mi doctrina con tanta claridad, que, no sólo los oyentes ponderaron mi inventiva tan nueva como desconocida en un jurisconsulto, sino que los argumentantes opositores lo reconocieron así, dándose por completamente satisfechos.

Cierta persona desconocida, muy erudita, que habia asistido al acto, escribió á un amigo suyo de Nuremberg, y cuya carta ví yo despues, en la que prodigaba tales alabanzas á mi ejercicio, que, hasta cierto punto, me ruborizaba su lectura; y hubo algun profesor que dijo públicamente, que jamás en aquella cátedra se habian recitado versos del mérito de los que yo pronuncié en el mismo acto de la promocion.

Y el decano de la facultad de derecho Juan Wolfgang Textor, de quien tenemos un precioso libro sobre la situacion de nuestro Imperio, escribió á Dilherum, pastor primario de Altorf, que habia sostenido yo la controversia con gran aplauso y aceptacion. A dos directores de escuela que con el canciller síndico asistieron al acto, les dió esto ocasion para dispensarme grandes alabanzas; porque como estuviera á mi cargo pronunciar dos oraciones, una en prosa y otra en verso, recité la primera de una manera tan espedita, que creyeron que lo habia hecho tomándola literalmente de la que tenia escrita. Mas como despues comencé á recitar los versos, y me ví precisado á apartar mi vista del papel por el defecto de mis ojos, supusieron ellos que la primera oracion en prosa habia sido obra de la memoria, y se admiraban, de que, supuesto esto, no la hubiera pronunciado con más rapidez, como me hubiera sido fácil. Les respondí, que estaban en una equivocacion, puesto que cuanto habia expuesto y disertado en mi oracion en prosa habia sido improvisado sin tomarlo de ninguna parte; mas no queriendo darse por satisfechos, valiéndome de lo que acostumbran á hacer los predicadores, quienes sin más que enterarse del punto y de la marcha que hayan de seguir, pronuncian libremente sus discursos, siendo para mí tan fácil hacer esto en latin como ellos en aleman, les presenté el original de la misma oracion, y examinándola vieron que lo que habia dicho nada tenia que ver con lo escrito en ella. Este incidente me

acreditó extraordinariamente en Nuremberg, en términos que poco despues Milhero, jefe eclesiástico de la ciudad, me hizo saber, de órden de los directores de las escuelas, que si mi ánimo era ejercer algun dia el cargo de profesor en aquella Academia, podria desde luego ofrecerme y comprometerme á ello. Pero entonces tenia yo otros planes, cuyas causas será conveniente exponer aquí.

Cuando jóven manejaba los libros de la biblioteca de mi padre, y leí algunos de controversias. Llevado de la novedad y libre de preocupaciones (porque me guiaba sólo por mi juicio), todo lo estudiaba con gusto, y algunas obras con detencion. Tambien muchas veces consignaba al márgen de los libros, mis opiniones, notando que en esto hay tambien inconvenientes y algun peligro. Me complacian mucho los escritos de Calisto; tambien tenia ciertos libros sospechosos para algunos, pero esta misma circunstancia era para mí una recomendacion. Entonces por primera vez empezé á conocer, que no todas las cosas que cree el vulgo son ciertas, y que frecuentemente se disputa con calor sobre otras que no son tan vanas como se cree. No contaba diez y siete años cuando ya me entregaba con calor á la discusion de algunas controversias; y notaba que esto era fácil á un hombre cuidadoso y diligente. Me agradaba mucho el libró de Lutero de *Servo arbitrio* y los diálogos sobre la libertad de Laurencio Valla; habia examinado los escritos de Egidio Hunnion y el comentario de Stulteki sobre la concordancia de las fórmulas, así como el análisis de la fe de Gregorio de Valencia y algunos opúsculos de Becano y otros escritos de Piscator. Como despues me consagrára al estudio de la jurisprudencia, allí ya tomé otro rumbo. Porque como ví cuántas cosas supérfluas, oscuras y dislocadas obran en el cuerpo de las leyes, me compadecia del tiempo que gastaba la juventud en estudios inútiles, creia que no era difícil el remedio, y que un hombre cuidadoso y entendido podia

redactar la legislacion en pocas proposiciones. Llevado de esta idea publiqué un libro titulado *Método del derecho,* que mereció la aprobacion general y tambien de muchos hombres notables y entre ellos Pormero de Ratisbona y Spicelio, quienes lo manifestaron, ya á mí directamente en carta, ya por medio de sus amigos.

RETRATO DE LEIBNITZ

TRAZADO POR ÉL MISMO.

Su *padre* era delgado y bilioso, pero áun más sanguíneo, y en sumo grado meditabundo. En ménos de una semana, murió por consuncion sin ninguna fatiga. La *madre*, obstruidos su pecho y garganta, murió sofocada.

Su *temperamento*, al parecer, no es bilioso, ni flemático, ni melancólico. No es sanguíneo, á causa de la palidez del semblante y por la falta de movimiento. No es bilioso, por la falta de sed, por el pelo lácio, el hambre canina y el sueño profundo. No es flemático, á causa de los repentinos movimientos del espíritu y de las afecciones, y por la delicadeza de cuerpo. No es frio ó melancólico y seco, á causa de los ligeros movimientos del entendimiento y de la voluntad. Sin embargo, el temperamento bilioso es el que predomina en él.

Estatura mediana y de cuerpo delgado; el semblante pálido; las manos comunmente frias; los piés largos en proporcion al cuerpo, y lo mismo que los dedos de las manos, secos, sin ninguna disposicion al sudor. El cabello negro y el cuerpo no excesivamente velloso. Los ojos, desde niño, poco vivos; la voz delgada y más elevada y clara que

fuerte tambien flúida, pero no perfecta, porque las letras guturales y la k las pronuncia con dificultad. Los pulmones delicados, el hígado seco y cálido, cruzadas las manos con innumerables líneas. Se deleita con las cosas dulces, como el azúcar que acostumbra á echar en el vino. Gústanle los olores confortantes, porque está persuadido de que ellos sirven para recrear los espíritus, con tal que no sean cálidos. La tos no le causa la menor molestia y estornuda pocas veces. Jamás le persiguen los catarros; raras veces arroja flema, pero sí con frecuencia esputa, principalmente cuando bebe, en proporcion de la acritud de la bebida. Los ojos, ni nadan en líquido, ni son demasiado secos; de aquí le resulta dificultad para ver de léjos, y mucho más de cerca. De noche, su sueño no se interrumpe, porque se acuesta tarde, y, para entregarse á sus elucubraciones, prefiere estudiar por la mañana.

El *género de vida*, desde niño, fué siempre sedentario y de muy poco movimiento. Desde sus primeros años, se dedicó á leer mucho y meditar en muchas cosas, y en las más de ellas como obra de su propio ingénio. Ansioso de penetrarlo todo y de descubrir cosas nuevas, se entrega á consideraciones más profundas que las que acostumbran todos los demás.

No ansía la conversacion, porque sus tendencias le llevan más á la lectura solitaria y á la meditacion. Comprometido ya en ella, la continúa sin disgusto y le complace cuando es alegre y de buen tono, prefiriéndola al juego y á los ejercicios gimnásticos.

Se acalora con facilidad; mas su ira, por lo mismo que es repentina, se desvanece al momento.

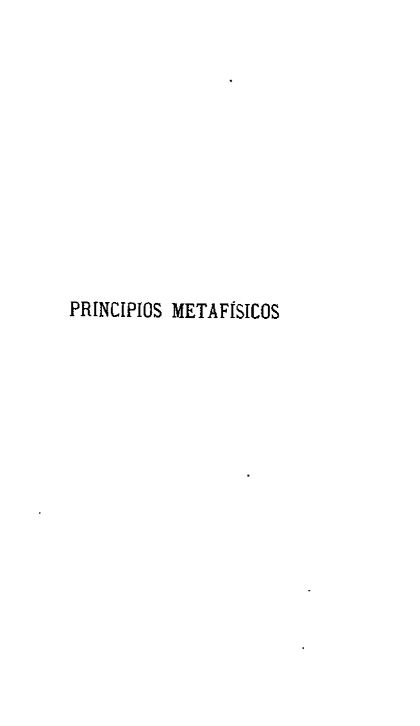
Nunca está ni demasiado triste ni demasiado alegre. Sus sentimientos y sus goces son siempre moderados. Su risa asoma á los lábios con más frecuencia que la que reclama su interior. Es tímido para comenzar y audaz para proseguir lo comenzado.

Por el defecto de la vista no tiene una imaginacion viva.

Por la debilidad de su memoria. un disgusto pequeño. presente le aflije más que los males graves pasados.

Está dotado de un génio inventivo y de un juicio superior, y no le es difícil mezclar muchas cosas, leer, escribir, decir de repente y penetrar cualquiera cuestion metafísica hasta lo más profundo, si es necesario; de donde se infiere, que su cerebro es seco y espirituoso.

En él se agitan mucho los espíritus. Témome que le arrebate la muerte, debido á una consuncion de los elementos húmedos por el estudio asíduo y las excesivas meditaciones, y por la debilidad de sus nérvios.



PRINCIPIOS METAFÍSICOS

EXTRACTO FIEL DEL FEDON DE PLATON (1)

ó de su tratado sobre la inmortalidad del alma,

por Leibnitz. (2)

1676.

Equecrates suplicó á Fedon, que habia asistido á la muerte de Sócrates, le refiriera este suceso, principalmente los últimos discursos de este grande hombre. Fedon, queriendo complacerle, cuenta que el dia en que Sócrates bebió la cicuta en su prision, estaban presentes, además de él, los atenienses Apolodoro, Cristóbulo y su padre Criton, Hermógenes, Epigenes Esquino, Antístenes, Ctesipo, Menesenes; y los extranjeros, Simmias, Cebes y Fedondas de Tebas, Euclides y Terpsion de Megára. Como fueran por la mañana á visitar á Sócrates, dice Fedon, le

(1) Despues he encontrado la paráfrasis de Teófilo, donde hay versos entremezclados. Esta paráfrasis hizo ruido en Francia hace algun tiempo. Hay en ella pasajes que Teófilo no comprendió bien, por ejemplo, cuando Cebes decia: *proh Júpiter*, Fedon añade: *Thebanorum more*, queriendo decir que los de Tebas mezclaban en sus discursos esta exclamacion. Teófilo la tomó como si Cebes nos hubiera dicho estas palabras: *Thebanorum more*. (Nota de Leibnitz.)

(2) Una nota al márgen, de Leibnitz, prueba que este extracto fué hecho por él en el mes de Marzo de 1676. (Nota del editor francés.)

encontraron sentado al borde de su cama frotándose las piernas, porque acababan de quitarle los grillos, segun la costumbre que se observaba con los prisioneros condenados á una muerte próxima.

Cuando Sócrates los vió:

Ved, amigos mios, dice, cuán fácilmente se pasa de un estado á otro contrario; á la impresion de dolor que causaban antes á esta pierna los grillos con que estaba amarrada, ha sobrevenido en el acto una sensacion de placer. Si Esopo hubiera hecho esta observacion, creo que habría encontrado materia para una fábula, en la que nos hubiera hecho ver que Dios, no pudiendo unir lo uno á lo otro, como que son dos cosas tan contrarias, habia reunido los extremos de ambas.

Entonces Cebes, tomando la palabra:

Opórtuna es, dice, ¡oh Sócrates! la cita de Esopo, porque sé que, en tu prision, has comenzado lo que jamás hiciste hasta ahora, á escribir poemas, y que has puesto en verso las fábulas de Esopo. Esto causa una gran sorpresa, sobre todo á Eveno, quien como tú sabes es poeta y filósofo, y me ha suplicado que te pregunte la razon que has tenido para tal novedad.

Sócrates, despues de haber dicho que muchas veces los sueños le habian advertido que aprendiera la música, y que por música entendia la poesía:

Da, dice, ¡oh Cebes! esta respuesta á Eveno, y díle además, que si quiere obrar como sábio, se prepare á seguirme bien pronto (1), porque yo emprendo hoy mismo mi camino; y, sin embargo, dudo que emplee la violencia, porque se dice que esto está prohibido.

---

(1) Creo que Ebeno murió pocos dias despues que Sócrates, y que Platon no dió explicacion sobre un hecho que era conocido en su tiempo. Esto hace creer que Sócrates, en el momento que iba á morir, tuvo como un don de profecía. (Nota de mano de Leibnitz.)

CEBES.

Qué quieres decir con eso, ¡oh Sócrates! No es permitido emplear la violencia, y sin embargo, un filósofo puede desear seguir á un hombre que muere.

SÓCRATES.

Esas cosas las has oido á Filolao, pero eso oculta una paradoja; porque si á los ojos de algunos es más dulce morir que vivir, ¿por qué no ha de ser permitido hacerse uno dichoso á sí mismo, sin que haya necesidad de esperar un bienhechor extraño? Pero, si así lo deseas, discutamos sobre este punto, puesto que nada tenemos que hacer hasta la puesta del sol, momento que los atenienses han destinado para mi muerte; y de esta manera podré disculparme ante vosotros, que me acusais por la conformidad con que me preparo á morir.

Es una cuestion que reclamaria profundas indagaciones el hecho de este misterioso fallo, que ha colocado al hombre en este mundo como en una prision, y que al mismo tiempo no permite á nadie salirse y escaparse de ella por un acto de su voluntad. Pero más claro que esto es, que los hombres mismos son como propiedad de los dioses, y sólo deben darse la muerte cuando Dios ha dictado la órden. En igual forma, si alguno de tus esclavos se matara, montarias en cólera, y si pudieras, le castigarias.

CEBES.

Te concedo, que nadie debe morir sin mandato; pero morir con gusto, cuando se ha dictado la órden, esto es contrario á la razon. El esclavo no tiene derecho para fugarse, pero si se ve arrojado de la casa de un dueño

bueno, arrancado del seno de la familia y vendido á bárbaros ó desconocidos, su dolor será grande, y tanto más grande, cuanto más en cuenta tenga la ventaja de su condicion presente.

SIMMIAS.

Puedes aplicarte estas palabras, ¡oh Sócrates! puesto que, al partir, abandonas con tan fácil conformidad á tus amigos y tambien á los dioses, que son tan buenos dueños. Porque, ya sabes, que si hubieras querido hacer lo que de ordinario se hace, habría podido salvar tu vida.

SÓCRATES.

Procuraré, ¡oh amigos mios! defenderme con más conviccion y más concienzudamente ante vosotros que lo hice el dia pasado ante mis jueces de Atenas. Sí, sin duda, Simmias y Cebes, si no creyera que voy á reunirme con otros dioses sábios y buenos, con hombres muertos mejores que los que viven en este mundo, seria un error en mí mostrarme indiferente á la muerte. Mas estad seguros, yo tengo esperanza de encontrar allá hombres buenos; no podría afirmarlo, pero lo que es cierto, si hay alguna cosa que lo sea, es, que iré á unirme á dioses que son muy buenos dueños, y esto es lo único que puedo afirmar. Hé aquí por qué no abandono la vida con disgusto; tengo mucho ánimo y espero que hay algo despues de la muerte, y que la muerte de los buenos será mejor que la de los malos.

SIMMIAS.

Qué es lo que haces, ¡oh Sócrates! tú que, teniendo fe

en tan grandes máximas, te marchas de en medio de nosotros, y no quieres comunicarnos bienes tan inmensos! No puedes justificarte ante nosotros sino convenciéndonos de lo que has dicho.

SÓCRATES.

Muy bien, ¡oh jueces mios! Voy á esforzarme por hacerlo. Por el pronto, creo que es propio de un filósofo pensar en la muerte, de suerte que seria un objeto de risa, si llevára á mal un suceso cuya esperanza ha llenado toda su vida. En segundo lugar, á los filósofos conviene la muerte y son dignos de ella, y esto lo digo con toda formalidad, porque la muerte es para ellos un gran bien. ¿Qué otra cosa practican todos los dias? Porque los placeres y los cuidados del cuerpo sólo les ocupa el tiempo justamente necesario, y cuando van en busca de la sabiduría, no ignoran que el cuerpo, si se asocia á sus indagaciones, es un obstáculo á sus puros pensamientos; porque ni la vista, ni el oido nos suministran nada puro, y razonamos tanto mejor cuanto ménos la vista, el oido, el dolor y el placer nos perturban. Pero, díme, Simmias, la esencia de lo justo, de lo bello y de lo grande, ¿crees tú que es algo?

SIMMIAS.

Sí; ciertamente.

SÓCRATES.

¿Pero es algo que los ojos perciban?

SIMMIAS.

No.

Es preciso que nos fijemos en ello, si buscamos la verdad y la sabiduría, y, por lo tanto, es preciso desprender el espíritu de los sentidos. Mas el cuerpo diariamente nos crea obstáculos. Es necesario alimentarle, y para esto tenemos menester de dinero, y ya sabeis el uso que hacen los hombres de este metal. Y así, los que aspiran al conocimiento puro, desearán aislarse del cuerpo, y sólo llegarán á realizar su deseo por la muerte. Si alguno tiene miedo á esta, tened entendido que no es amigo de la sabiduría, sino de su cuerpo. En cuanto á los que se han dado la muerte por evitar un mal mayor, estos tienen el valor del miedo, si puedo decirlo así: sólo el filósofo la mira como un bien mayor, como el bien único y supremo. Porque es preciso tener en cuenta, que el verdadero camino de la felicidad no consiste en redimir el placer por el placer, el dolor por el dolor, el temor por el temor, lo más grande por lo más pequeño, como si cambiáramos moneda por moneda; sino que la única moneda verdadera, aquella por la que es preciso cambiarlo todo, venderlo todo, es la sabiduría; porque sin ella, la templanza que nos hace abstenernos del placer, y el valor que nos hace soportar los dolores, no son más que sombras de la virtud. En cuanto á mí, soy uno de aquellos que dirigen todos sus esfuerzos para arribar á la verdadera vida, y sabré bien pronto si he hecho en este sentido algun progreso. Por consiguiente, veis ahora por qué no estoy turbado, en el acto de abandonaros, á vosotros y á los que son dueños de este mundo, porque esperò encontrar en el otro tan buenos dueños como buenos amigos. Y si mi defensa os satisface más que satisfizo á los jueces atenienses, estamos perfectamente.

CEBES.

Ciertamente, ¡oh Sócrates! lo más de tu discurso parece exacto; mas con respecto al alma, tiene grandes dificultades para los hombres el saber si ella, separada del cuerpo, no tiene existencia ulterior y se extingue en el acto; porque si fuera cierto que sobrevive, sería un gran motivo para que deseáramos nosotros creer lo que tú dices: que el alma, recogida en sí misma y separada del cuerpo, será más perfecta.

SÓCRATES.

Mientras pasa el tiempo que me queda de vida, trataremos, si os parece, esta cuestion. La opinion antigua es que las almas van á los infiernos, y que, desde allí, vuelven un dia á la tierra. Sentado esto, las almas precisamente existen en el intervalo. Esta opinion adquirirá la fuerza de una prueba, si se considera que los vivos sólo nacen de los muertos, y los muertos de los vivos; lo mismo que el sueño nace de la vigilia y recíprocamente, y en general, los contrarios de los contrarios. Pero el tránsito contínuo de uno de los contrarios á otro, es el nacimiento del uno y la muerte del otro. La experiencia nos hace ver claramente cómo se engendra uno de estos contrarios; á saber, que lo que procede de la muerte, vuelve á la muerte. Creo, pues, á no ser que falle la naturaleza sólo en este punto, creo, repito, que el otro contrario es tambien engendrado, y que es su segunda vida. Ciertamente, si este impulso no siguiese un movimiento circular, si las cosas no se reprodujesen las unas por las otras, la progresion se haria siempre en línea recta, y todo quedaria confundido.

Esta prueba produjo su efecto en Cébes, quien añadió

que todo se aclararia más, si se fijase lá reflexion sobre el principio inculcado tantas veces por el mismo Sócrates, á saber: Que cuando aprendemos alguna cosa, no hacemos más que recordarla, y la prueba más grande de ello es, que, interrogados los hombres, si el que interroga es persona hábil, aquellos responden de suyo lo que es real y verdadero, aunque recaiga sobre los objetos más abstrusos, como lo son las preguntas de geometría; lo cual no podrian hacer, si no tuvieran en sí mismos una cierta ciencia innata. Y si no hacemos más que recordar, es preciso que hayamos sabido algo antes de esta vida.

Como Simmias indicára tener alguna duda, ó, por lo ménos, tener algun escrúpulo, Sócrates tomó la palabra:

Tú, Simmias, tienes que confesar, que, comunmente, se llama reminiscencia el estado de un hombre, que, al percibir una cosa, piensa en otra muy distinta; al modo una lira nos hace recordar á un hombre.

Te lo concedo, dijo Simmias.

SÓCRATES.

Pues lo mismo sucede con la adquisicion de la ciencia. Si pensamos en dos piedras que son iguales, y despues en dos trozos de madera, recordamos entonces lo que es igual en sí, que no está encerrado en ningun hombre, y cuya nocion preexistente en nosotros mismos, no hace más que despertarse. Mas esto exije una prueba más esmerada. Lo que es igual en sí es en verdad alguna cosa, y tenemos conocimiento de ella. Pero este conocimiento no procede de la madera ó de las piedras, porque ni la madera ni la piedra son iguales de suyo, puesto que tan pronto lo son como no lo son. Cuando formamos este juicio sobre la igualdad ó la desigualdad, nos referimos al conocimiento de la igualdad que está en nosotros y que

preexiste en nosotros, y decimos que ni los sentidos, ni la vista, ni el tacto, ni ciencia alguna adquirida, nos da este conocimiento, sino que es innato en nosotros, y lo mismo sucede con los demás conocimientos del bien, de lo bello, etc. Pero aquí se presenta otra dificultad: la ciencia se nos infunde en el momento de nacer, ó la poseemos antes de venir al mundo. ¿Cuál de estas dos opiniones debemos escoger, Simmias?

Como Simmias vacilase, SÓCRATES continuó:

En ambos casos, aprender será recordar. ¿Crees tú, Simmias, le dijo, que puedan todos dar inmediatamente una solucion y responder con precision á todas las cuestiones que nos ocupan?

SIMMIAS.

No sólo no lo creo, sino que me temo que ninguno de los que vivan mañana, lo puedan hacer.

SÓCRATES.

Luego se hacen sábios cuando eran ignorantes, sin que nadie les comunique la ciencia, y á poco trabajo que se tome en conducirlos, resultan estos tres hechos: se sabe, se olvida, y se recuerda. Mas para saber si es al nacer cuando recibimos la ciencia, procederemos de esta manera: supongamos el hecho. Se sigue de aquí que, durante cierto tiempo, por lo ménos, esta ciencia que, si tú quieres, nos ha sido dada al nacer, subsiste en nosotros, y que despues de subsistir, muere ella por el olvido; pero tú quizá prefieres decir que recibimos la ciencia y que la perdemos en el mismo acto. Mas como este tiempo no se ha realizado en esta vida despues que hemos nacido, resulta que tenemos la ciencia adquirida antes de nacer (1).

(1) Hay verdades sólidas en lo dicho hasta aquí. Es evidente que hay en nosotros ciertas percepciones de lo mismo, de

SIMMIAS.

¡Oh Sócrates! Has contestado perfectamente: y á mí tambien me parece que una misma necesidad y una alta razon nos obligan á confesar que el alma, lo mismo que todas las esencias, ha existido antes del nacimiento; por que nada más cierto que la existencia de lo bueno y de lo bello. Nos has convencido, Sócrates, sobre todas estas cosas, á mí y á Cebes, que es duro para darse por vencido; pero paréceme que, aunque estemos de acuerdo sobre la existencia del alma antes de nuestro nacimiento, no se sigue de aquí de que habrá de existir despues de la muerte.

CEBES.

Es verdad; tú hasta ahora sólo nos has probado la mitad de lo que sentáste al principio.

SÓCRATES.

He probado el todo, con sólo que añadais la conclusion que hemos hecho evidente antes, á saber, que los vivos nacen de los muertos; porque si el alma debe un dia volver á la vida, es preciso que sobreviva despues de la muerte.

Pero paréceme que sentís que no trate yo este punto con más esmero, ¿y quizá temeis, como los niños, que

lo igual, etc. que no proceden de los sentidos. Pero en cuanto á las proposiciones que nosotros formamos de estas nociones ó de estas ideas y que aprendemos por nosotros mismos, no es necesario que las hayamos sabido en otro tiempo. Porque se seguiria que el descubrimiento de nuevos teoremas nos seria imposible si no los hubiéramos sabido anteriormente, mientras que el uso de nuevos caractéres es un signo de la novedad de los teoremas. (Nota de Leibnitz).

cuando el alma sale del cuerpo, el viento la lleve, sobre todo si se muere á consecuencia de un viento fuerte?

CEBES.

¡Oh Sócrates! Supon que lo temamos, y supon tambien que entre nosotros haya un niño que lo tema y que tenga miedo á la muerte como á una fantasma.

SÓCRATES.

En ese caso, es preciso valerse á cada momento de encantamientos, hasta que os hayais curado del mal.

CEBES.

Pero, ¿dónde encontraremos un médico igual á tí, puesto que tú nos abandonas?

SÓCRATES.

La Grecia es grande, ¡oh Cebes! y en ella se encuentran muchas personas hábiles. Las naciones bárbaras son aun más numerosas; y entre ellas y en todo el mundo debeis buscar ese médico, sin ahorrar dinero ni trabajo; porque es la manera más digna de gastar su fortuna.

CEBES.

Sea así; pero, si te parece, volvamos al asunto de que hablábamos antes.

Con mucho gusto, dijo Sócrates, y continuó diciendo: ¿lo que es simple no es incorruptible, é igualmente, lo que no cambia y se conserva siempre lo mismo, no nos parece simple? Ciertamente que se conservan y son eternas las cosas que existen por sí mismas, como el bien, lo bello y to-

das las esencias de que hemos hablado antes. Todo lo que está sometido á nuestros sentidos, por lo contrario, pasa y perece. ¿Quién negará que no deba asimilarse el alma á las cosas eternas, y el cuerpo á las cosas perecederas? Por que, cuando el espíritu, para profundizar un objeto, toma al cuerpo por su asociado, se vé arrastrado por él á las cosas que varían sin cesar, incurre en errores, se turba, y titubea, como si estuviera ébrio. Mas siempre que el espíritu piensa por sí sólo, se vuelve hácia lo puro, lo eterno, lo inmortal, hácia lo que no cambia; y si sus esfuerzos se sostienen, por más que el cuerpo hostigue para sacarle de sus meditaciones, con tal que vuelva siempre sobre sí mismo, hace que cese su error; y si despues se mantiene firme teniendo en vista estos inteligibles porque ya le son conocidos, esta afeccion es lo que se llama la sabiduría.

CEBES.

Cualquiera que sea el grado de nuestra indocilidad y terquedad, creo que estamos precisados á confesar las relaciones del alma con las cosas divinas y eternas.

SÓCRATES.

Tengamos tambien en cuenta que en la naturaleza del alma está el dominar y el gobernar, y en la del cuerpo el obedecer y someterse, y que la primera de estas cosas nos aproxima á lo divino, la segunda á lo mortal. Concluyamos, pues, de aquí, que si conviene á la naturaleza del cuerpo disolverse en el acto, conviene à la del alma no disolverse absolutamente ó por lo ménos adherirse extremadamente á las cosas inmortales. Porque el cadáver mismo, privado de su alma, se reduce á polvo, pero lentamente, y si se le embalsama como en Egipto, entonces queda intacto durante un tiempo increible. Y si es así, ¿quién puede creer,

que si para el cuerpo se necesita largo tiempo y mucho trabajo para que desaparezca, sea posible que el alma, mucho más semejante á las cosas divinas é inmortales, haya de perecer en un solo momento? ¿No es, evidente, por lo contrario, que el alma será tanto más perfecta cuanto más pura salga de su cuerpo? Por esta razon se cree, que las almas oprimidas bajo el peso de las sensaciones terrestres vagan entre las tumbas y se revisten de los cuerpos de animales apropiados á su naturaleza de asnos, de lobos, de milanos. Por lo contrario, las almas que han puesto en práctica las virtudes sociales y cívicas, que se llaman templanza y justicia, virtudes que se adquieren, no con la filosofía y la reflexion, sino con el hábito y la práctica, estas almas más dichosas, revestirán la forma de las hormigas y de las abejas, ó entrarán de nuevo en los cuerpos humanos. Pero á nadie le es permitido elevarse á la categoría de los dioses, salvo aquellos que, inflamados por el amor á la sabiduría, se han hecho filósofos y han salido puros de esta tierra. Estos no temen la pobreza ni el desprecio, no pasan su vida halagando al cuerpo, y sólo cultivan su alma. Ya durante aquella la filosofía les enseña á desprender poco á poco el alma del cuerpo; les hace ver cuán engañoso es el juicio de los ojos y de los oidos, y les compromete á separarse de ellos, á no ser que una poderosa necesidad les obligue á someterse; el alma les enseña á recogerse, á sólo tener fe en ella misma, á examinar, con la esencia misma de su pensamiento, lo que es cada cosa en su esencia; á tener por falso todo lo que venga por otro rumbo distinto que ella, y todo lo que varía segun la diferencia de los intermediarios, como las cosas sensibles. La filosofía hace ver que el que vive en medio de la tristeza, de la alegría, de los deseos inmoderados, del temor, no sólo experimenta los males ordinarios, como perder su fortuna y contraer enfermedades, sino que afecta tambien á la pureza de su alma, aunque incurra

en el último y más grave de todos los males, que es el no tener el sentimiento de esta pérdida. Por esta razon, es indigno de un filósofo, cuando su alma se vé encaminada hácia las cosas superiores, sumirla en los sentidos, mancharla y purificarla alternativamente, y á fuerza de atar y desatar, convertirla en la tela de Penélope; antes debe buscar con constancia la verdad una vez conocida, estando seguro de que despues de esta vida, el que pasa á un estado próximo á lo eterno y á lo divino, se verá exento de los males de la humanidad. El que se encuentra en estas disposiciones, no tema que á la salida del alma de su cuerpo, su vida se disipe, y vuele toda entera arrastrada por el viento.

Cuando Sócrates hubo hablado de esta manera reinó un largo silencio, porque todo el mundo repasaba en su memoria lo que acababa de decir.

Pero Cebes y Simmias hablaron por lo bajo entre sí.

Sócrates se apercibió de ello.

Si hablais de otra cosa, nada tengo que observar, dijo; pero si teneis alguna duda sobre lo que yo he dicho, decidlo sin temor.

SIMMIAS.

Dudamos, Cebes y yo, si será prudente en un momento como éste fatigarte por más tiempo con nuestras preguntas; pero el amor á la ciencia está por cima de todo, y tambien tememos que arrepentirnos de guardar silencio, puesto que tú mismo nos has comprometido á ventilar la cuestion, y esto nos decide á proponer nuestras dudas. La principal que nos ocurre es, que las palabras tan claras que tú has pronunciado con relacion al alma, pueden achacarse tambien á la armonía ó á cualquiera otra cosa de este género, porque la armonía es asímismo tambien una cosa que participa de lo invisible, de lo incorpóreo, de lo

muy bello y de lo divino en una lira bien templada; mas si el instrumento llega á romperse, la armonía desaparece en el acto; ó bien seria preciso suponer que alguno, sirviéndose de los mismos argumentos que tú, sostuviera que si necesita tiempo una cuerda para romperse, es imposible que esta armonía mucho más divina se extinga en el acto. Mira, pues, qué es lo que responderás á los que pretenden que el alma no es más que una cierta consonancia de las cualidades corporales, y que tan pronto como la armonía entre ellas se turba, ella muere la primera.

SÓCRATES.

Tus objecciones son dignas de tenerse en cuenta: pero oigamos tambien á Cebes, y veamos lo que quiere objetarme.

CEBES.

Te diré por el pronto que has demostrado que el alma ha existido antes del cuerpo; y tambien te quiero conceder, en lo cual no está conforme Simmias, que el alma sea más fuerte y más durable que el cuerpo; pero de todo esto no se sigue que dure siempre. Puede destruirse poco á poco, dejarse vencer por el último cuerpo, y ninguno sabe cuál sea el último. Suponed un hombre que ha gastado muchos trajes, que sobrevive á todos, ménos al último; esto no quiere decir que este hombre sea más despreciable que un traje, porque el traje haya durado más que él. Seria un error fiarnos en la muerte, si no podemos demostrar completamente la inmortalidad del alma.

Despues de estas palabras de Cebes y de Simmias, todos estaban conmovidos y turbados, y estábamos sorprendidos al ver cómo habian perdido fuerza unas razones tan claras como las de Sócrates, con este ejemplo de

la armonía. Llegamos hasta el punto de temer que no podríamos con seguridad tener fe en nada para lo sucesivo.

Por mi parte, dijo Fedon, he admirado muchas veces á Sócrates, pero jamás me ha parecido su sabiduría más sublime que en estas circunstancias, ya por haber acogido nuestras objeciones con benevolencia, ya por haber percibido con perspicacia las impresiones que han producido sobre nosotros, y ya, en fin, por haber aplicado á tiempo el remedio, y haber reanimado nuestro valor abatido. En efecto, cuando nos vió tan silenciosos, dijo:

Os veo, amigos mios, turbados por esta inesperada dificultad. Pero es preciso ponerse en guardia para que no incurrais en la desgracia de aborrecer y despreciar las razones, porque nada hay más peligroso para el hombre. El ódio al razonamiento tiene el mismo orígen que la misantropía. Los que aborrecen al género humano, han sido torpemente engañados, ó por sus padres ó por algun amigo íntimo; creen que no existe ni justicia ni honestidad entre los hombres, por no fijar su reflexion en que hay muy pocos que sean absolutamente buenos ó absolutamente malos, pues comunmente se mantienen en la medianía entre el mal y el bien, y si se estableciesen certámenes para el vicio, muy pocos hombres se distinguirian. Hay esta diferencia entre los hombres y el razonamiento; que el razonamiento no engaña al hombre como el hombre mismo; sino que el hombre, desprovisto de lógica, se engaña á sí propio. Los que están dispuestos á defender con argumentos especiosos el pró y el contra, llegan á creer que no hay nada que sea verdadero; y los que, despues de haber oido razonamientos sólidos, se dejan arrastrar por argumentos admitidos, éstos, como los enfermos, en vez de culparse á sí mismos, acusan al razonamiento, le tienen horror por el resto de sus dias, como si fuesen ya sus víctimas; y pasan su vida en las tinieblas y obedeciendo sólo á los impulsos del cuerpo. Estos, en la discusion, sólo se cuidan de salir

vencedores. Y yo, que voy á morir, sólo trato de satisfacerme á mí mismo, y hé aquí el motivo que me ha comprometido desde el principio; si lo que digo es verdadero, es bueno creerlo; si llego á morir, el mal del error será de poca duracion. Mas en cuanto á vosotros, es preciso que fije mi atencion para no sentar cosas que puedan engañaros, y entregaros en seguida á vuestra propia suerte, como la abeja que deja el aguijon en la llaga, y se marcha. Ahora, Cébes y Simmias, vuelvo á vuestras objecciones, y, ante todo, os preguntaré si creeis que aprender no es más que recordar.

Contestaron afirmativamente.

Así, pues, continuó Sócrates, te demostraré que el alma no es la armonía del cuerpo, puesto que ha existido antes que el cuerpo; porque la ciencia de que se acuerda, no está en este cuerpo que ella posee, y no es extraño ver que la armonía (de la lira) cesa la primera, puesto que no es más que el producto de lo que precede (las piezas de que se compone); justamente sucede todo lo contrario respecto del alma, la cual, habiendo preexistido, podrá sobrevivir. Escoje, pues, Simmias, si prefieres decir que el alma es una armonía ó que la ciencia es una reminiscencia.

SIMMIAS.

Por mi parte, lo confieso y lo confesaré siempre; prefiero la última opinion, porque me ha parecido clara y bella la demostracion, como que el razonamiento que yo habia admitido tocante á la armonía, era más bien una razon de probabilidad, que es una especie de argumento vicioso que la geometría nos enseña á mirar como peligroso, y que no puede sostenerse ante demostraciones verdaderas.

SÓCRATES.

Añade á esto, Simmias, que la armonía no precede á los sonidos, sino que le sigue, y que jamás produce nada que sea contrario á las cosas de que ella se compone: el espíritu, por lo contrario, gobierna al cuerpo. Además, el concierto de las partes es susceptible del más ó del ménos, y este grado de acorde hace á la armonía ser más grande ó más pequeña. ¿Y quién dirá que el alma sea más ó ménos que otra alma? ¿O que, segun que sea mejor ó peor, sean dos almas diferentes, y que el alma virtuosa difiera tanto del alma viciosa, como difiere la consonancia de la disonancia, y que á esta alma, armónica por sí misma, corresponda otra armonía ó desarmonía que constituyen la virtud ó el vicio? ¿Quien podrá decir que la armonía habla en cierto modo á sus cuerdas, les contradice, les impone penas, como lo hace el espíritu respecto al cuerpo?

CEBES.

Estoy sorprendido, ¡oh, Sócrates! de la prontitud y vigor con que has destruido esta armonía que me parecia tan temible, y ya no dudo que llegarás á dar una solucion á mis argumentos.

SÓCRATES.

Déjate de adulaciones, ¡oh, amigo! no sea que alguna envidia venga á turbar mi discurso, pero los dioses mirarán por nosotros. Vuelvo, pues, á mi objecion; mas para satisfaceros, es preciso ascender hasta las causas del nacimiento y de la muerte. Cuando era jóven, ¡oh, Cebes! naturalmente ansiaba conocer las ciencias; entonces todo lo

queria sacar de la materia y de sus partes; y creia que el alimento y la bebida eran las únicas cosas que hacian crecer el cuerpo de los hombres. En aquel tiempo, si se me hubiera preguntado cuál era la diferencia entre dos hombres, habria respondido que el uno es más grande que el otro por el esceso de una cabeza; y el diez me parecia mayor que el ocho, porque comprende dos más. Todo esto era claro y evidente para mí en mi juventud, pero despues llegué á dudar, hasta el punto que ya no me parecia ver claramente ninguna de estas cosas. Y de tal manera fué así, que no creo saber ya, cuando alguno añade la unidad á otra unidad, resultando así dos, si es la añadida ó aquella á que se añade la que se hace dos, á causa de esta adicion de la una á la otra. Y lo que me sorprende es, que cada una de estas cosas, estando separada, constituia una, y que, por su aproximacion y su union, se encuentra ahora que constituyen dos. En igual forma, si alguno divide la unidad, no puedo comprender cómo esta particion, esta separacion de partes es la causa de que esta unidad se haga dos, y esto, por la misma razon de que yo no puedo explicarme cómo su aproximacion produce la unidad. De aquí podeis fácilmente deducir por qué comprendo aun ménos la generacion de las demás cosas por este método. Como yo volvia muchas veces sobre esto en mí mismo, sucedió por una casualidad que llegáran á mi noticia los libros de Anaxágoras, quien enseñaba que el espíritu embellece todas las cosas y es causa de ellas. Este género de causa me complació extraordinariamente, y me decia, que si el espíritu lo embellece todo, todo debia de estar arreglado de la manera más conveniente. Y así si alguno me hubiera preguntado si hay cosas que nacen ó que mueren, habria creido suficiente responder que basta indagar lo que sea más conforme á su naturaleza. El que conoce el bien, conoce el mal; porque no hay más que una ciencia para ambos. Bastaria, pues, me decia yo, asig-

nar á cada uno cuál es su bien particular, propio, y despues lo que es bien general para todos. Pero cuando tropecé con los libros de Anaxágoras, se vieron defraudadas todas mis esperanzas; porque no se servia del espíritu para explicar el órden de las cosas; sino que recurria á una mezcla de éter, de agua y de aire; lo cual es como si alguno dijera, que yo lo hago todo con inteligencia, y que al exigirle la razon, contestára, que porque estoy aquí sentado para descansar mis huesos y mis nérvios y describiera mi manera de estar sentado; ó que para explicar la causa de nuestra conversacion, olvidára la verdadera y la buscase en el aire ó la voz; ó bien que los atenienses habian creido que lo mejor era condenarme á muerte, y que por la misma razon creyera yo que era igualmente mejor para mí estar sentado en esta cama. Porque os juro que estos nérvios y estos huesos mios, há mucho estarian en Megara ó en Beocia, si hubiera creido que era lo mejor para ellos, y si no hubiese estado persuadido de que era preferible y más justo sufrir las penas, cualesquiera que ellas sean, que la pátria exije de mí, antes que huir y vivir en el destierro. Si alguno me dijera que, sin mis huesos y mis nérvios no podria estar sentado en este sitio, tendria razon; pero de ninguna manera debe decir que son la causa de mi presencia aquí. Viendo, pues, que no podia satisfacerme á mí mismo, ni tomar de otro luces suficientes sobre las causas de las cosas tomadas de la razon de lo mejor, me empeñé en seguir distinto camino y emprendí un nuevo rumbo. Dirigí mi espíritu hácia otro género de causas, único que me quedaba, género que, si no lo explica todo, no permite decir nada que sea falso. Sumido en la contemplacion misma de las cosas, comencé á fijar mi espíritu sobre las formas y las razones de aquellas consideradas en sí mismas; todo lo que no está en armonía con las formas, lo declaro decididamente falso; todo lo que se deduce de ellas por vía de consecuencia, lo llamo verdadero; en cuanto á lo demás,

lo dejo puesto en duda. Esto debe bastar, como lo vereis bien pronto, para terminar la demostracion de la inmortalidad del alma. A fin de que me comprendais mejor: cuando decimos que alguna cosa es bella, ¿no es cierto que queremos decir que lo es por participacion en la belleza ó en lo que es bello en sí? Y hasta podemos declarar la causa final de su belleza; mas dejemos aparte por ahora la explicacion de la causa eficiente, y de la manera como tiene lugar esta participacion, vista la dificultad y lo dudoso del caso. Es cierto que cada cosa es bella por su belleza, grande por su magnitud, y así de todo lo demás. No diremos que uno es más grande que otro por el exceso de una cabeza, sino por la magnitud, ni más pequeño que otro por el exceso de otra cabeza, lo cual sería absurdo, no pudiendo una misma cosa ser al mismo tiempo más grande y más pequeña. Y tú no dirás que diez es más que dos por el número binario, sino por la cantidad; ó si añades la unidad á otra unidad, no dirás que la adicion es la causa de dos, sino que lo es la dualidad; ni tampoco dirás que es la division, que de uno hace muchos, sino la participacion, la esencia propia de cada una. Si se insistiese, tú no responderías sin haber examinado todas las razones en sí mismas.

Como todo esto habia sido explicado con tal claridad que el más ignorante pudo comprenderlo, no es extraño que todos los que estaban presentes quedaran convencidos de que las especies en sí mismas tienen una realidad, y que las cosas reciben un nombre por su participacion en estas especies.

Entonces Sócrates continuó:

¿No es Simmias más grande que Sócrates, y más pequeño que Fedon, lo uno por la magnitud, y lo otro por la pequeñez? Y lo que es grande por sí mismo, ó por la magnitud, no puede nunca hacerse pequeño. Luego el mismo objeto puede admitir los contrarios, pero los contrarios se excluyen. Mas hay objetos que sólo consienten una cierta

forma, y si se toca esta, se destruyen ellos; y así el fuego y la nieve se destruyen cuando al uno se le quita el calor y á la otra el frio. Un ternario no puede existir sin el impar; y bien que la forma del ternario sea distinta de la del impar, la primera sin embargo produce, por decirlo así, la segunda y la hace más perfecta. No son los contrarios solo los que no pueden subsistir juntos, sino tambien lo que los contrarios llevan consigo; y así la dualidad no es contraria á la trinidad; pero la una produce la igualdad y la otra la desigualdad, que pugnan entre sí. Un binario es respecto al impar lo que el fuego respecto al frio, y lo mismo en toda otra cosa de este género. Sentado esto, si alguno me pregunta por qué tal cuerpo tomado á la ventura se hace caliente, puedo responder que es porque contiene el calor; pero sin duda le satisfaria más si le designára la especie de calor; si le dijese que es caliente porque en él hay fuego; así como si se tratara de la causa de las enfermedades, que es la fiebre y no la enfermedad.

Si alguno preguntára por qué un cuerpo está vivo, no se responderá: porque tiene en sí la vida, sino porque tiene un alma que naturalmente es causa de la vida; al modo que un número ternario supone el impar. Por consiguiente esta alma no puede morir, á manera que aquel no puede hacerse par; luego el alma es inmortal. Más sin embargo, el ternario puede ser destruido, y entonces la igualdad puede tener lugar; no basta decir que el alma es inmortal, es preciso añadir que es indestructible. Ya en otra parte hemos visto que Dios, la forma misma de la vida y toda cosa inmortal son indisolubles. Y en efecto, ¿podria haber algo imperecible en las cosas, si lo que participa por sí mismo de la vida pudiera destruirse? (1)

Cebes aprobó altamente las palabras de Sócrates, y

(1) Sí, pero en mi opinion falta demostrar que lo que participa de la vida es indestructible. (Nota de Leibnitz.)

Simmias mismo confesó que no tenia nada que objetar, y que conocia que la grandeza del objeto y la debilidad humana eran la causa de las turbaciones que se experimentaban en este punto.

Sócrates escuchó con benevolencia, aconsejó evitar estas turbaciones por una meditacion frecuente de la verdad, y dejando ya las demostraciones que consideraba como terminadas, creyó poder recurrir á las historias ó fábulas sobre el estado del alma despues de la muerte, para rectificar más vivamente los espíritus. Reconocereis fácilmente, dijo, que si el alma es inmortal, no lo es en la vida actual, sino en la vida futura, en la que debe ser objeto de nuestros cuidados. Si la muerte fuere la destruccion de todo, seria un gran triunfo para los malos verse libres de su cuerpo y de su maldad; pero como el alma es inmortal, no hay otro medio de prevenir los males que la esperan, que hacerse ilustrada y virtuosa. Porque el alma sólo lleva consigo al otro mundo su propia conciencia. Sentado ésto, Sócrates empezó á referir una bella y extensa fábula sobre los infiernos. Las almas desprendidas de sus cuerpos, bajo la direccion del demonio (es decir, del génio) son conducidas por caminos extraviados al lugar á donde van destinadas. Llegando allí, encontrándose con otras almas que han sido malas, se miran con horror entre sí, y ninguna quiere servirles de guía; y de esta manera andan errantes, hasta que la necesidad misma, despues de un tiempo determinado, las lleva á la habitacion que les conviene. Porque nuestra tierra está cubierta de una espesa capa de aire que nos priva de la vista pura de las cosas, á manera que el agua del mar priva de ella á los peces. Y así como en el fondo del mar, la acritud de la sal lo corroe todo, así el contacto de este aire lo devora todo entre nosotros. El que puede elevarse hasta su nivel y llegar hasta la superficie de este mar, verá las cosas bajo un aspecto completamente nuevo. Despues habló de esa tierra más pura

y resplandeciente con sus pedrerías y colores; lo que es para nosotros aire es para aquel éter. En seguida nos dió el nombre de diferentes rios, el Tártaro, el Aqueronte, el Periflegeton; las almas están en ellos sumidas; las más criminales están en el fondo del Tártaro y yacen allí eternamente, mientras que otras están por el tiempo de su espiacion. Más los que se sabe que han vivido en la santidad, están libres de estos lugares terrestres, que se miran como una cárcel, suben hácia regiones elevadas, y habitan en un sitio puro, situado por cima de la tierra. Los que, entre ellos, han cultivado la filosofía y están por ella purificados, viven para siempre desprendidos de su cuerpo, y permanecen en habitaciones más bellas que las de los demás. No es fácil describirla á causa de su belleza, ni tampoco nos lo permite el poco tiempo que nos resta de vivir. Por esta razon en esta vida debemos procurar adquirir la virtud y la sabiduría, porque la recompensa es bella y la esperanza grande. Un hombre de buen sentido no sostendrá que todas estas cosas sean precisamente tales como yo las he descrito; pero he querido hacer un ensayo y una tentativa para deciros algo que tenga visos de probable; porque semejante tentativa es honrosa para las almas y para sus estancias, y por que á manera de los mágicos, es preciso encantar nuestras almas como se haria con un filtro. Hé aquí por qué he prolongado tanto y por tanto tiempo mi fábula. Tenga, pues, confianza todo el que ha desechado los placeres y los bienes del cuerpo, y que ha dotado su alma con sus verdaderos atributos, es decir, con la templanza, la fuerza, la justicia, la sabiduría; tenga, repito, confianza para cuando le llame el destino y sea necesario partir. En cuanto á mí, amigos mios, como diria el poeta trágico, el destino me llama, y ya es tiempo de ir al baño, porque creo es mejor beber el veneno despues de haberme bañado.

Se levantó, se bañó, y mantuvo conversacion particu-

lar con Criton y algunas mujeres y niños que se encontraban allí.

Despues de haberlos despedido, como se aproximára la tarde, pidió el veneno.

Criton le dijo, que aun podia esperar algun tiempo, como acostumbraban otros á hacerlo, quienes no bebian el veneno hasta despues de haber comido y gozado de los placeres del amor.

SÓCRATES.

Greian sin duda, y con razon, ganar tiempo, pero creo que yo sólo ganaria ponerme en ridículo á mis ojos; lo mismo que uno que quisiera evitar una cosa que sea imaginaria.

CRITON.

¿Tienes aun algo que ordenar?

Nada, dijo Sócrates, y sí solo que mis exortaciones se conserven en vuestra memoria; si lo hiciéreis así, habreis obedecido en todo mis deseos.

CRITON preguntó:

¿Cómo ¡oh, Sócrates! quieres que te enterremos?

Como querais, dijo, si es que me podeis coger y que yo no me escapo de vosotros. Despues, sonriéndose, se volvió hácia nosotros. No puedo convencer á Criton de que yo soy el Sócrates que conversa con vosotros, y que arregla todas las partes de su discurso; y se imagina siempre que vá á verme aun despues de muerto Entiérrame, pues, ¡oh, Criton! como lo tengas por conveniente, por que has de saber que yo me marcho á otra parte. Entretanto le presentó el veneno, y Sócrates dirigiéndose al alcaide, dijo: Amigo mio, es preciso que me digas lo que

tengo que hacer, porque debes tener experiencia de estas cosas.

Nada más que pasearos, contestó el alcaide, despues que hayais bebido el veneno; cuando noteis que se debilitan las piernas, acostaros. Hacedlo así.

Dichas estas palabras, el alcaide alargó á Sócrates la copa que contenia el veneno. Sócrates la tomó, ¡oh, Equecrates! con la más perfecta serenidad, sin ninguna emocion, sin cambiar de semblante ni de color; derramó algunas gotas en honor de los dioses, pidiéndoles que su viaje fuera dichoso, y bebió con una tranquilidad y una naturalidad maravillosas. Hasta aquí casi todos pudimos retener nuestras lágrimas; pero en el acto de beber y despues de haber bebido, ya no fuimos dueños de nosotros mismos. Lo que puedo decir es que el dolor se apoderó de mí y que mis lágrimas corrieron con abundancia; no era por Sócrates por quien llorábamos, sino por la suerte miserable y orfandad á que quedábamos reducidos, como si muriera uno de nuestros padres.

Sócrates se volvió y dijo:

¡Qué es lo que haceis, ¡oh, hombres! Por eso principalmente despaché de aquí las mujeres; porque habia oido decir que con felicitaciones y aplausos debe abandonarse la vida.

Estas palabras nos ruborizaron, y nuestras lágrimas cesaron de correr. La admiracion sucedió al dolor. Sintiendo Sócrates debilitársele sus piernas, se acostó de espaldas; el que le habia presentado el veneno, le apretó los piés, preguntándole si lo sentia. Sócrates le respondió que no. Subiendo poco á poco sus manos más arriba hácia las tibias, el alcaide nos dijo que estaban heladas, y que cuando este frio llegára hasta el corazon, Sócrates moriria.

Ya el bajo vientre comenzaba á enfriarse, cuando Sócrates, descubriéndose (porque estaba cubierto), nos dijo estas palabras, que fueron las últimas: «Debemos un ga-

llo á Esculapio, Criton; dádsele y no olvideis esta deuda.

Así se hará, dijo Criton, y le preguntó al mismo tiempo si tenia más que ordenar. Sócrates no respondió; mas pocos instantes despues, entró en un movimiento convulsivo, y entonces, el alcaide le descubrió completamente: sus ojos estaban fijos. Luego que Criton lo advirtió, se los cerró y tambien la boca. Tal fué el fin de nuestro amigo, ¡oh Equecrates! quien de todos los que hemos conocido, fué, á mi parecer, el más justo y el más sábio de los hombres.

EL TEETETES DE PLATON

Ó DIÁLOGOS SOBRE LA CIENCIA.

EXTRACTO HECHO POR LEIBNITZ.

SÓCRATES.

Como haya llegado á entender que afluian á tí, Teodoro (1), gran número de jóvenes ansiosos de aprender la geometría y las demás ciencias en que tanto sobresales, há mucho tiempo que deseaba preguntarte quiénes, entre los atenienses, son los que dan principalmente esperanza de ópimos frutos. Estoy interesado en ello, y te suplico que me lo digas.

TEODORO.

Haré lo que me ordenas, Sócrates, y sin ocultarte nada. Debes saber, pues, que he conocido muchos jóvenes dotados de buenas prendas, pero jamás he encontrado uno que reuniera los dones de un buen natural, como un cierto Teetetes (2), vuestro conciudadano.

---

(1) Teodoro, geómetra y filósofo cirenaíco. (Nota de Leibnitz.)

(2) Parece que Teetetes era amigo de Platon, y que para darle una prueba de aprecio, dió su nombre á este diálogo. (Nota de Leibnitz.)

Es cosa rara encontrar un hombre dotado de un espíritu penetrante y que sea dulce de carácter. Los hombres vivos son inclinados á la cólera; los graves lo son á la torpeza y al olvido, pero éste camina en busca de la ciencia con tan ta dulzura y expedicion, que sólo puede compararse á las oleadas tranquilas y dulces de un aceite que se derrama con abundancia y facilidad. Pero héle aquí, Sócrates, que vuelve de la palestra.

SÓCRATES.

Haz que se aproxime, te lo suplico.

TEODORO.

Teetetes, ven, aproxímate á Sócrates.

SÓCRATES.

Teodoro me ha alabado muchos de mis conciudadanos y extranjeros, Teetetes, pero de nadie me ha hecho el elogio que de tí.

TEETETES.

Muy bien, ¡oh, Sócrates! pero mirad no lo haya dicho como por broma.

SÓCRATES.

No acostumbra Teodoro á hacerlo. Pero díme, ¿no aprendes tú la geometría en su escuela?

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

¿Y la astronomía, la armonia y la dialéctica?

TEETETES.

Por lo ménos hago todos los esfuerzos para conseguirlo.

SÓCRATES.

Dime, ¿aprender no es hacerse más sábio y más científico en lo que es objeto de nuestros estudios?

TEETETES.

Sí, sin duda.

SÓCRATES.

Es tal la estrechez de mi espíritu, que no puedo comprender lo que es la ciencia; tan distante estoy de saber cosa alguna; y me consideraré muy obligado si me expones sencillamente tus pensamientos sobre lo que es la ciencia. Teodoro, como ves, lo aprueba, y te compromete á que lo hagas.

TEETETES.

Es preciso obedecer, puesto que lo quereis: si me equivoco, corregireis mis faltas.

SÓCRATES.

Lo haremos, ciertamente, si somos capaces de ello.

TEETETES.

Llamo ciencias, lo que se aprende con Teodoro; la geometría y todo lo demás y hasta los oficios de los artesanos.

SÓCRATES.

¡Qué generosidad, qué liberalidad, amigo mio! una cosa te pedia y me has dado muchas; en vez de un objeto sencillo, objetos muy diversos.

TEETETES.

¿Por qué dices eso, Sócrates?

SÓCRATES.

El objeto de mi pregunta, Teetetes, no es saber cuáles son los objetos de las ciencias, ni cuántas ciencias hay, sino lo que es la ciencia; porque el que no tiene ninguna idea de la ciencia, no comprenderá lo que es la ciencia de los zapateros.

TEETETES.

Ya veo ahora lo que me preguntas. Paréceme que esa cuestion es de la misma naturaleza, aunque el objeto sea diferente, que la que nos vino al espíritu, hace algunos dias, conversando Sócrates (1), mi condiscípulo, que lleva el mismo nombre que vos, conmigo. Teodoro nos habia dicho que el lado de un cuadrado, cuya área es

(1) Sócrates, el jóven, aparece en el diálogo titulado el *Sofista ó del Sér*. (Nota de Leibnitz.)

triple ó quíntuplo de un pié cuadrado, no era conmensurable en longitud con la de un pié, y continuó probándonos lo mismo hasta diez y siete piés. Viendo que era posible caminar así hasta el infinito, nos preguntamos á nosotros mismos, si era posible abrazar todos estos bajo un nombre general que los comprendiera todos; y hemos encontrado que se podia afirmar lo mismo, no solo del tres y del cinco, sino de todo número que no es producto de otros dos iguales.

SÓCRATES.

Perfectamente; prueba á reunir muchas ciencias bajo una sola y misma relacion.

TEETETES.

¡Oh, Sócrates! ya he visto agitar algunas de esas cuestiones que promoveis; he ensayado responder á ellas, pero no me doy por satisfecho.

SÓCRATES.

Tu alma, amigo mio, creo que está preñada, y me parece que experimentas los primeros dolores. Para este mal tengo un remedio excelente. Indudablemente habrás oido decir, que yo soy hijo de una partera; pero quizá nunca habrás oido que yo ejerzo ese oficio. Pues ahora te lo confieso yo, pero no descubras este secreto. Ya sabes que las parteras no crean los hijos, sino que prestan su auxilio á las que los tienen, y si un abuso del lenguaje no hubiera corrompido bajo un nombre vergonzoso una cosa excelente, tendrian tambien á su cargo arreglar los matrimonios. Si una mujer tuviese una de esas preñeces figuradas, y practicase un falso alumbramiento que se pare-

ciese á uno verdadero, seria indudablemente la parte más notable de su arte, saber distinguir un niño de un mónstruo. Pues bien, to las estas cosas, aplicadas al alumbramiento de las almas, son de mi oficio; porque yo mismo soy estéril, pero en ocasiones doy á luz almas; algunas veces he confiado esto á Pródico y á otros maestros, y cuando puedo, les presto el socorro de mi arte, y separo por el análisis un alumbramiento falso de uno verdadero. Mis preguntas son como los filtros y con ellas facilito los alumbramientos. Volvamos, pues, á nuestro objeto, y dime, Teetetes, en qué consiste la ciencia.

TEETETES.

Haré lo que quereis. Paréceme, pues, que el que sabe una cosa, siente aquello que sabe, y que la ciencia no es más que la sensacion.

SÓCRATES.

Tu definicion me parece que no difiere de la de Protágoras, aunque se expresó él de otra manera. El hombre, dice, es la medida de todas las cosas. El mismo viento que es frio para uno, no lo es para otro, y así, las cosas son para cada uno, tales como las siente, y ninguna sensacion puede ser falsa. Pero Protágoras ha querido como indicarnos algun secreto, diciéndonos que nada existe, sino que todo deviene y está en un flujo contínuo. Por lo demás, esta opinion es comun á Heráclito, á Empedocles y á la mayor parte de los antiguos, á excepcion de Parménides. Se sigue de aquí, que lo que tú llamas color blanco, no es una cosa que exista en los ojos, ni fuera de los ojos, ni se le asigna ningun lugar determinado; no es más que cierta cosa que nace del encuentro de la persona que siente con el objeto sentido. Y, ciertamente, podrás sostener

que un objeto aparece á un perro, ó á otro hombre bajo la misma forma que á tí?

TEETETES.

No; seguramente.

SÓCRATES.

Tampoco afirmarás que las cosas se te presentan siempre bajo el mismo aspecto, puesto que tú cambias sin cesar.

TEETETES.

Es cierto que no.

SÓCRATES.

Pero si una cosa fuese grande, ó blanca, ó caliente de suyo, y no entrase jamás en relacion con otra cosa, subsistiría siempre tal como es.

TEETETES.

Sí; sin duda.

SÓCRATES.

¿Pero una cosa puede hacerse más grande ó más pequeña de otra manera que por vía de aumento ó diminucion? ¿Qué piensas de ésto? responde.

TEETETES.

Sí; respondo lo que siento, y diré que eso no puede

ser; pero si me fijo en la tésis precedente, diré que sí (1).

SÓCRATES.

Por consiguiente, reconoces que jamás una cosa se hace ni más grande ni más pequeña, sea respecto á la masa, sea respecto al número, mientras subsiste igual á sí misma; que una cosa, á la que no se añade, ni se quita nada, no puede aumentar y disminuir; y, en fin, concederás igualmente que lo que no existia al principio, y existe despues, no puede ménos de devenir ó llegar á ser.

TEETETES.

Me veo precisado á convenir en ello.

SÓCRATES.

Ya empiezan aquí las contradicciones. Tú te haces más grande al recibir un desenvolvimiento; yo, que en el acto soy tu igual, subsisto tal como soy; nada altera mi talla, y sin embargo, me hago más pequeño que tú que has agrandado; hé aquí lo sorprendente, me he hecho otro sin que haya habido cambio en nosotros, al contrario de lo que habia yo concedido, y yo me he hecho más pequeño sin que mi cuerpo disminuyera (2).

TEETETES.

Lo que me sorprende tambien, ¡oh, Sócrates! es que

(1) Aquí, y un poco más adelante, se encuentran algunos pasajes, cuyo enlace no me es posible explicar. (Nota de Leibnitz.)

(2) Esta dificultad es capital, y, al mismo tiempo, de una gran importancia para otros objetos. Pero no veo claramente, cómo la respuesta de Platon, á saber, que todo pasa, se refiere á la dificultad del momento. (Nota de Leibnitz.)

cuanto más sondeo esta cuestion, tanto más se ofusca mi vista.

SÓCRATES.

No hay que decir que las cosas existen, sino que devienen y consisten en el contacto perpétuo del agente y del paciente, de aquel que siente y de aquello que es sentido; y en igual forma no se dirá que una cosa es bella, sino que deviene y se hace bella.

TEETETES.

Al oir tus discursos, todo esto me parece muy probable.

SÓCRATES.

Pero atiende á la gran dificultad que de aquí nace. Si todas las cosas son para cada uno tales como le aparecen, si la sensacion es ciencia, y si las cosas están en un flujo contínuo, se sigue que la sensacion es infalible. Luego los que sueñan y los dementes no pueden engañarse.

TEETETES.

Héme aquí cogido, Sócrates; me avergüenzo de lo que senté antes, porque no me atreveré á negar que estos hombres se engañan cuando se imaginan que son dioses ó que vuelan como los pájaros.

SÓCRATES.

Ya ves, por consiguiente, que no podemos fiarnos de nuestras sensaciones en el estado presente. Pero ¿qué me

dió podrá servir para que podamos discernir si son ellos los que se engañan ó somos nosotros? ¿y quién sabe si somos nosotros los que soñamos? Porque los que sueñan creen tambien conversar con otros séres, y el tiempo del sueño y el de la vigilia son casi iguales. Fíjate, pues, en que es preciso acudir á otro testimonio que el de los sentidos. Pero no nos apuremos; creo conveniente oir lo que dice Protágoras en su defensa y la tuya. Sin duda dirá: Lo que se hace semejante ó desemejante, deviene lo mismo ó deviene otro con relacion á sí mismo ó con relacion á otro; no sucede esto con relacion á sí, por consiguiente sucede con relacion á otro. Digo que no con relacion á sí, puesto que yendo mezclado ó unido á otra cosa, es este un orígen de cambio. La misma cosa no puede producir efectos contrarios; y así el vino no puede ser al mismo tiempo dulce y ágrio. Se sigue de aquí, que el vino difiere segun el gusto de los bebedores. Lo que es dulce, lo es con relacion á alguna cosa, como lo que se siente lo es igualmente. Por consiguiente, la opinion que has sostenido, á saber, que la ciencia es la sensacion, se encuentra de nuevo restablecida. Pero ahora me dirijo á tí, Teodoro, porque Protágoras era en otro tiempo tu amigo. No me sorprende todo lo que este filósofo ha sentado para probar, que lo que parece tal á cada uno, es tal como le parece en efecto; pero de lo que estoy sorprendido es de que haya dicho, que el hombre es la medida de todas las cosas, cuando pudo decir con la misma razon, que un perro mónstruo era esa medida. Y yo no veo por qué se cree él mismo con derecho á enseñar á los demás, y hacer pagar tan caras sus lecciones, si cada uno es la medida de su propia sabiduría.

TEODORO.

Prefiero, Sócrates, que interrogues á Teetetes, sobre

este punto, como lo hiciste al principio, para no ponerme en disentimiento con Protágoras, mí amigo, ó contigo.

SÓCRATES.

Dime, Teetetes; si alguno te probara que tú no cedes en sabiduría á nadie, sea dios ú hombre, no te sorprenderías?

TEETETES.

Me sorprenderia, ciertamente; y ya veo dónde vais á parar, á saber si cada uno es la medida de todas las cosas, y si la ciencia y la sensacion son una misma cosa.

SÓCRATES.

¿Dudas?

TEETETES.

No sé á qué atenerme; mas no puedo, sin embargo, separar de mi espíritu la idea de que hay casos en que la ciencia y la sensacion coinciden. Y así, cuando oigo pronunciar palabras ó leo caractéres escritos, sé ó tengo ciencia y á la vez siento su color y sus figuras, oigo su sonido grave ó agudo.

SÓCRATES.

No quiero impugnarte en todos los extremos, para no entorpecer tu marcha y puedas avanzar; sin embargo, hé aquí una dificultad que se me ocurre ahora sobre un punto que tiene una relacion inmediata con el que tratamos, y que es preciso que tú conozcas. Se pregunta si las

cosas que una vez se han sabido, y cuyo recuerdo se conserva, se las sabe aun.

TEETETES.

¿Por qué no?

SÓCRATES.

Pues yo digo que se las ignora, si saber y sentir son una misma cosa, por que ya en este caso no se las siente.

TEETETES.

Héme aquí cogido otra vez en tus redes, y me veo precisado á confesar de nuevo que la ciencia es otra cosa que la sensacion.

SÓCRATES.

La fábula de Protágoras queda por consiguiente desvanecida.

TEETETES.

Así parece.

SÓCRATES.

¿Y qué corresponde hacer ahora, Teetetes? Témome que hayamos cantado victoria antes de tiempo; porque si Protágoras estuviera presente, no habríamos vencido con tanta facilidad. Responderia, que el que ha conservado el recuerdo de aquella, experimenta la impresion, y por tanto, que siente todavía; y añadiría, sin contradecir su opinion,

que hay diferentes grados de sabiduría. En efecto, es propio de un sábio hacer que le aparezcan las cosas buenas á sí mismo y á los demás, y por consiguiente, hacer que ellas sean tales; y es por lo mismo sábio, quien, cambiando el punto de vista del que las ve en mal sentido, hace que le aparezcan buenas, presentándolas bajo la apariencia del bien, que es lo que les da el ser; por la misma razon que al médico y al sofista, que muestran las cosas bajo un aspecto distinto y más agradable, el uno á los enfermos y el otro á sus discípulos, se los reputa sábios. Esto es lo que diría Protágoras, Teodoro, si estuviera presente; y dirigiéndome severos cargos por vencer á un jóven novel en esta materia, repetiria que es preciso formalizar una indagacion séria sobre su opinion. ¿Que dices tú á esto? ¿No debemos obedecerle, Teodoro?

TEODORO.

¿Por qué no?

SÓCRATES.

Ya ves que todos los que están aquí presentes, escepto tú, son niños; y por consiguiente, si hemos de obedecer á Protágoras, en vez de divertirnos con los muchachos, es necesario que conferenciemos tú y yo, sobre todo, cuando indaguemos lo que debe tomarse por medida de las figuras geométricas y astronómicas. Mas quizá, ¿todos los hombres son tan sábios como tú en estas cuestiones?

TEODORO.

Ha largo tiempo, Sócrates, que veo que tu intencion, al atacar á mi amigo Protágoras, es arrastrarme á la arena; y ha sido una locura, por mi parte, el creer que, es-

tando sentado á tu lado, pudiera evitar el combate. No lo rehuiré ya, y puedes llevarme á donde quieras.

SÓCRATES.

Para quitar todo pretexto á las acusaciones de Protágoras, es preciso refutarle con sus propias palabras. Ha dicho: lo que parece á cada uno, es para él como le parece.

TEODORO.

Eso ha dicho.

SÓCRATES.

Pero los hombres creen que hay otros más sábios que ellos, y se vé que cuando están en peligro por causa de enfermedades, de la guerra, ó del mar, recurren á sus luces para consultarles.

TEODORO.

Eso es cierto.

SÓCRATES.

Cuando me das á conocer tu opinion, yo puedo juzgar si es verdadera ó falsa, puesto que el hombre es la medida de la verdad. Hé aquí, pues, terminadas todas las disputas; ya no se verá á los hombres refutarse los unos á los otros.

TEODORO.

Ya va siendo pesado el ataque contra mi amigo.

SÓCRATES.

Y quizá tambien contra la verdad; porque si Protágoras estuviera presente, quizá pensáramos de otra manera. Ahora, mientras que él mismo toma la palabra, nos vemos precisados á conceder que lo seco, lo caliente, lo dulce, y otras cualidades de este género son, en efecto, para cada uno, tales como ellas le aparecen; y con respecto á lo dañoso y á lo saludable, él mismo no se atreveria á afirmar que debamos fiarnos en las apariencias, ni lo diria de lo justo, de lo honesto, de lo santo y de sus contrarios, por más que haya algunos que crean tambien estas cosas dependientes de la opinion, aunque no me atreveré á decir que Protágoras sea uno de ellos. Hé aquí, Teodoro, que pasamos de una cuestion á otra; y que, como estamos ociosos, usamos de plena libertad, y sólo seguimos nuestro capricho en estas indagaciones. Los que arengan en la plaza pública, como están sometidos á fórmulas y encerrados en los estrechos límites del tiempo y bajo la presion del peligro, sólo dicen lo que es pertinente y reclamado por la urgencia del caso; de donde se sigue que los que buscan la verdad por su propio gusto, aparecen en ridiculo en la tribuna pública; al modo que está espuesto á la risa de los esclavos el hombre libre que se ocupa en obras serviles. Pero estos hombres, en el foro tan atrevidos y tan hábiles abogados, cuando reflexionan sobre la muerte, y no se trata ya de alguna pequeña suma de dinero ó de alguna controversia forense, sino de la felicidad, de la condicion de toda la vida y de la suerte del hombre, se los vé tristes y vacilantes; dicen necedades; son víctimas de an-

gustias y temores, y á su vez pagan tributo á hombres que ejercen una profesion más noble. ¿Quieres que yo te aclare todo ésto, comparando los unos con los otros (1)?

TEODORO.

Con el mayor gusto, porque no tenemos tiempo limitado, ni juez alguno que nos prohiba entrar en digresiones.

SÓCRATES.

En verdad, los que se ocupan desde su más tierna edad de ventilar negocios ante los tribunales, cuando los comparamos con los filósofos y con los que cultivan estos nobles estudios, se parecen á esclavos que se compararan con los que se educan entre los hombres libres.

TEODORO.

¿Cómo es eso? Más como todo lo que ahora hablamos no es oportuno, suspendamos la conversacion, no precisamente porque me desagrade; pero, puesto que estamos conformes con lo que se ha dicho, volvamos á tomar el camino que traíamos (2).

(1) Leibnitz puso al márgen: Aunque lo que sigue pueda aparecer un poco prolijo, bueno será presentarlo *in extenso*, porque es muy precioso. Si esto desdijese en un compendio, puede pasarse por alto.

(2) Todo esto forma parte del desenvolvimiento anunciado más arriba por Leibnitz, y que puede suprimirse si se le encuentra demasiado estenso. (Nota de F. de C.)

SÓCRATES.

Ya habíamos observado que hay muchos que creen que lo justo y lo santo consisten en la opinion; pero que no hay nadie, por terco que sea, que crea que lo útil, lo saludable y lo dañoso dependen de aquella; que nadie, si busca su interés, se engaña.

TEODORO.

Indudablemente.

SÓCRATES.

De aquí se sigue que lo justo no depende de la opinion. Una ciudad no hace las leyes sino en cuanto son útiles á los ciudadanos. Tendremos, pues, razon para preguntar á Protágoras, si, al creer que el hombre es la medida de todas las cosas, cree tambien que es la medida de las cosas del porvenir, y si hemos de dar igualmente crédito á un operario perito que á otro imperito cuando predicen alguna cosa segun las reglas de su arte, salvo que creamos que se realizarán las predicciones de ambos. Supóngase que un viejo agricultor predice que el vino de la cosecha será malo, y que un habitante de la ciudad, sin esperiencia alguna, afirma lo contrario: ¿seria preciso admitir que el vino será para cada uno de ellos lo que él anuncia, es decir, malo para el agricultor y bueno para el ciudadano?

TEODORO.

Eso seria un absurdo.

SÓCRATES.

Ya ves, pues, que hay cosas de que el hombre no es la medida, y si puede uno formar juicio sobre lo que es agradable al paladar en el momento presente, no es posible formarlo cuando se trata del porvenir. Pero es más difícil sostener que el hombre es un juez infalible ni aun para lo presente; lo cual se prueba por la opinion misma de los discípulos de Heráclito. Y para que nos convenzamos más, es preciso recurrir á los discípulos de este filósofo, los cuales creen que todo está en un flujo perpétuo, al contrario de Meliso y de Parmenides, quienes dicen que todo es una unidad inmóvil.

TEODORO.

No es tan sencilla esta cuestion cuando há tiempo que preocupa á toda la Jonia.

SÓCRATES.

Mas, para comprender mejor á los que creen en un cambio perpétuo las cosas, es preciso tener en cuenta los diferentes géneros de mudanza. Vemos que el objeto puede cambiar de lugar en todo ó en parte, ó bien, permaneciendo en un lugar, mudar de cualquiera otra manera, como haciéndose de blanco negro. Hay, por lo tanto, dos cambios, el movimiento local y la alteracion de las formas. Hecha esta distincion, ataquemos á nuestros adversarios interrogándoles. ¿Creis que todas las cosas son susceptibles de estos dos cambios, ó bien que hay algunas que solo reciben la influencia de uno solo?

TEODORO.

Creo que dirán: los objetos son susceptibles de recibi ambas.

SÓCRATES.

Sin duda, porque de otra manera no podria decirse que todo esta en un movimiento y cambio contínuos, toda vez que, segun un modo ó segun otro, todo estaria en reposo. De donde se seguiria que todas las cosas cambian á cada cambio. Pero entonces no podríamos afirmar nada de la certidumbre de las sensaciones, porque en el acto mismo de formar nosotros un juicio, la cosa ya no existiria. Y así, como el matiz de la blancura no es más que el tránsito á otro color, un perpétuo paso, no podemos decir que una cosa es blanca. Por consiguiente, la sensacion no es la ciencia, á juicio de los mismos que creen que todo se mueve, y Protágoras es uno de ellos. Hé aquí, Teodoro, cómo nos desembarazamos de tu amigo, demostrando que la ciencia no es la sensacion, á no ser que Teetetes quiera persuadirnos de lo contrario.

TEETETES.

Yo quisiera que discutiérais ahora la opinion de los que dicen que todo está en reposo, en una unidad inmóvil.

TEODORO.

A tí te toca, Teetetes, responder, porque yo usé de la palabra únicamente para defender á Protágoras.

SÓCRATES.

Encuentro siempre repugnancia en hablar contra estos filósofos; porque, sin despreciar á Meliso y á los otros, les temo ménos que á Parménides solo (1). Tuve mis conversaciones con éste filósofo cuando él era ya muy viejo y yo muy jóven. Me pareció un hombre dotado de una profunda y tolerante sabiduría. Recelo que no podremos comprender sus palabras, y esto podria despues comprometernos á alejarnos del objeto que tratamos, que es saber lo que es la ciencia.

TEETETES.

Volvamos entonces á nuestro punto de partida, puesto que así lo quereis.

SÓCRATES.

Decias que la ciencia era la sensacion. Si se te preguntára por qué el hombre ve objetos blancos y negros, oye sonidos agudos ó graves, tú responderías: Son los ojos y los oidos los que nos hacen ver y oir.

TEETETES.

Ciertamente.

SÓCRATES.

Examina, pues, si además de esto tenemos necesidad

(1) Platon parece inclinarse á la opinion de Parménides, y por esta razon rehuye examinarla. (Nota de Leibnitz.)

de un sentido que sea comun á todos, y que nos haga ver lo que hay en todas las sensaciones.

TEETETES.

Sí; creo que me hablais del ser y del no-ser, de la semejanza y de la desemejanza, de la identidad y de la diferencia, de la unidad y de la pluralidad, y me preguntais cómo y en qué consiste, que con órganos corporales percibamos, por ejemplo, el par y el impar.

SÓCRATES.

Me sigues perfectamente, Teetetes, porque eso es lo mismo que yo te pregunto.

TEETETES.

En verdad, yo no sé nada, y lo único que puedo responder es, que el alma tiene de suyo esta percepcion.

SÓCRATES.

Ese es tambien mi dictámen, y queria convencerte de ello, pero me libras de este cuidado visto tu asentimiento. Tenemos los sentidos corporales desde nuestro nacimiento; pero sólo despues de un cierto lapso de tiempo comenzamos á juzgar de lo que existe ó de lo que no existe, á percibir la verdad, es decir, á poseer la ciencia. Es evidente que en modo alguno la sensacion y la ciencia son una misma cosa, ni aun respecto de los objetos de percepcion corporal, puesto que para saber, debemos afirmar la existencia ó la no existencia de una cosa. La ciencia no reside, por tanto, en los sentidos del cuerpo; saber no es sentir, es decir, ver, oir, tocar, sino que se encuentra en

esta facultad interior del alma que, sin otra regla que ella misma, se ocupa de lo que existe.

TEETETES.

Creo yo que á eso es á lo que los hombres llaman un juicio, una opinion del alma (1).

SÓCRATES.

Sí.

TEETETES.

Yo no puedo decir aun que toda opinion sea ciencia, porque hay opiniones falsas; y la ciencia será una opinion verdadera.

SÓCRATES.

Para examinar esta cuestion, es preciso, ó ver lo que es una opinion del alma, cosa que me ha parecido siempre oscura, ó ver cómo se puede emitir una opinion falsa, cosa que jamás he podido comprender. Porque el que opina, lo hace sobre lo que conoce ó sobre lo que ignora. Si es sobre lo que conoce, cree que hay otras cosas más, y que tambien las conoce. Y si conoce todas estas cosas, ¿como puede tomar la una por la otra? Es decir, ¿cómo puede ignorarlas? Si es sobre lo que ignora, no puede reunirlas, ni mediante una falsa opinion, puesto que no puede ni pensarlas. El que no conoce ni á Sócrates ni á Teetetes, jamás pensára que Sócrates pueda ser Teetetes. Y todavía

(1) Marsilio Ficino emplea la palabra *opinion*; y yo la prefiero. (Nota de Leibnitz.)

ménos puede decirse que alguno tome por sabido aquello que no sabe. Por consiguiente, no veo cómo pueda tenerse una opinion falsa.

TEETETES.

Tengamos presente que quizá juzgar sobre lo falso, es juzgar sobre lo que no existe.

SÓCRATES.

Un juicio sobre lo que no existe, es un juicio que recae sobre nada; por tanto, semejante juicio no lo es, puesto que para que lo sea, necesita un objeto. Debe, por lo mismo, decirse, á mi entender, que es muy diferente juzgar sobre lo falso que juzgar sobre lo que no existe; porque nos queda por examinar si un juicio falso es un juicio impropio. Y hé aquí cómo voy á razonar: el pensamiento es como un discurso secreto del alma, discurso en el que aquella interroga y responde, afirma y niega. Luego si nosotros afirmamos una cosa por otra, por ejemplo, un buey en lugar de un caballo, el impar en vez del par, será un juicio falso. Pero seguramente nadie enunciará afirmaciones diversas y contradictorias sobre sí mismo, por lo ménos de una manera séria; luego si se conocen los dos terminos, no pueden confundirse; si no se los conoce, no se puede pensar en ellos. Hé aquí la dificultad que propusimos.

TEETETES.

Decid, Sócrates, os conjuro á ello, si en vuestro espíritu no encontrais medio para resolver esta cuestion.

SÓCRATES.

Tengo una ligera duda acerca de si tenemos razon para conceder que no se puede, cuando se conoce, formar un juicio falso sobre la existencia de lo que no se conoce; pero aún hay más, y es que yo creo que se puede, y para hacéroslo comprender, responde, te lo suplico, Teetetes; ¿puede aprenderse lo que antes se ignoraba?

TEETETES.

¿Por qué no?

SÓCRATES.

Supon conmigo, como ejemplo y como explicacion, que hay en nuestras almas una cierta cantidad de cera más ó ménos grande, más ó ménos pura, más ó ménos consistente. Supongamos que lleguemos á olvidar los signos de lo que hemos sentido: conocemos aquello cuya memoria guardamos, en tanto que lo recordamos, pero no lo sentimos ya. Sentado esto, es evidente que si no conocemos ni á Teetetes, ni á Teodoro, no podemos engañarnos, tomando el uno por el otro; y lo mismo sucederá si conocemos el uno y no conocemos al otro; y ménos aún puede acontecer si son ambos extraños á nuestros sentidos y á nuestro conocimiento. Concluyo de aquí, que si mis sentidos me hacen percibir á ambos, es imposible que tome yo el uno por el otro, y desde este acto ya no puedo engañarme. Pero si yo percibo á uno de los dos por los sentidos, y al otro sólo por el conocimiento y retengo su imágen en mi alma, sin sentirla, entonces puede tener lugar el error. La imágen de Teodoro, un poco borrada, la referiré á tí, que estás delante de mis ojos, hasta la

cambiaré por la tuya, y resultará que te atribuiré ahora las sensaciones que yo experimenté hace tiempo de Teetetes.

TEETETES.

Sí; eso es la opinion, y la has presentado perfectamente.

SÓCRATES.

Mucho más opinarás así despues de haber oido lo que voy á decir. Los hombres en quienes aparece este cuadro del alma compuesto de una cera profunda, abundante, compacta, están dotados de docilidad, perspicacia, y memoria, sobre todo si las imágenes son puras y están distribuidas en una vasta region. Esto hace que los hombres formen juicios verdaderos y justos. Pero aquellos cuya cera conserva manchas ó que es demasiado blanda ó demasiado dura, alcanzan resultados opuestos. Una cera blanda hace que las percepciones sean vivas, pero pasageras; una cera dura conserva la memoria, pero con lentitud; aquella, cuya materia es impura percibe, imágenes, pero sin claridad; y las hay tambien de una cera demasiado dura, porque los rastros carecen de profundidad, ó de una cera demasiado blanda, porque las imágenes son igualmente oscuras y se confunden fácilmente. En fin, cuando la materia es insuficiente, las imágenes, demasiado próximas entre sí, se confunden y se oscurecen.

TEETETES.

Has hablado perfectamente, Sócrates. Nos hemos fijado en la naturaleza de la opinion falsa, por consiguiente,

tambien en la opinion verdadera, y por último en la ciencia.

SÓCRATES.

Es preciso confesar que un hablador es un sér importuno y fastidioso.

TEODORO.

¿Por qué dices eso?

SÓCRATES.

Estoy descontento temiendo ser corto y difuso, sin que pueda satisfacerme jamás ni salir del paso.

TEETETES.

¿Por qué te disgustas?

SÓCRATES.

Te lo diré francamente. Creia que habíamos hallado una cosa buena, y era que la opinion falsa no reside ni en los sentidos, ni en los pensamientos, sino en su concurso mútuo. Pero hé aquí otras ideas que insensiblemente se presentan, y que me atormentan é importunan, porque me parece que no es sólo de la comparacion de los sentidos y del pensamiento de donde nace el error; pues, si así fuere, nuestros pensamientos nunca serian falsos, lo cual, sin embargo, puede suceder. Por ejemplo, si yo preguntára á alguno cuántos son cinco y siete, podria equivocarse y responder: once, y sin embargo, son doce. Y así ya ves, que tú no has sentido ni lo uno ni lo otro, pero los

has pensado ambos, los conoces, y sin embargo te engañas. Es preciso, por tanto, admitir que se ignora aquello que se conoce, puesto que uno se equivoca, y hénos aquí que volvemos á la primera dificultad.

TEETETES.

Nada más cierto que lo que dices.

SÓCRATES.

Es preciso atrevernos á más, y abandonar por el momento nuestra habitual reserva; veamos si podemos salir del paso por medio de alguna distincion. Paréceme que hay alguna diferencia entre estas dos cosas: tener la ciencia, y, por decirlo así, usar de ella, y despues poseerla. Y así, el que tiene animales encerrados en un vivero, ó peces en algun estanque, los posee, pero verdaderamente sólo los tiene cuando los coje (1). Creemos que el aritmético conoce los números y tiene en su alma las imágenes de los mismos; sin embargo, puede equivocarse en sus cálculos. Contar no es otra cosa que considerar cuál es la cantidad de cada número. ¿Cómo puede engañarse en sus cálculos el que conoce la exacta cantidad de cada número? Aquí tiene su lugar mi distincion. El que tiene en su vivero animales cautivos comenzó por cazarlos y encerrarlos; despues puede cazarlos de nuevo para cojer uno, y puede suceder que coja uno por otro. En igual forma el aritmético puede tomar en sus cálculos un número por otro. Conoce ambos, y sin embargo puede tomar la nocion y el conocimiento de por la nocion y el pensamiento aquél. Posee la ciencia en el tesoro de su memoria; pero antes

(1) En este caso no sólo poseemos, sino que nos hacemos propietarios. (Nota de Leibnitz.)

de haberla cogido en este tesoro donde la busca, no la tiene, y puede tomar una cosa por otra.

TEETETES.

Perfectamente dicho, Sócrates.

SÓCRATES.

En apariencia, sin duda, pero aquí se presenta otra vez la primera dificultad. Concederé que, mientras cazamos en el vivero, estamos en la ignorancia; pero cuando llegamos á cojer alguna cosa, sea ó no la que queríamos cojer tenemos, en verdad, conocimiento de lo que hemos cojido (1). Por consiguiente, no se vé cómo puede tener lugar la equivocacion. Más racional será que, en vez de buscar qué es el error, como lo hemos hecho hasta aquí, examinemos qué es la ciencia. Volvamos, pues, á su definicion.

TEETETES.

Os repetiré lo que ya os he dicho antes. La ciencia es una opinion ó juicio verdadero.

SÓCRATES.

Pocas reflexiones bastarán para refutar eso. Ya sabes que los oradores persuaden muchas veces á los jueces, no instruyéndoles, sino conmoviendo sus pasiones; y, sin embargo, puede suceder muy bien que aquello con lo que conmueven sea verdadero. Nosotros, á pesar de esto, no diremos que por que tengan los jueces la persuasion, ten-

(1) Esto es oscuro, y no lo explica suficientemente Platon. (Nota de Leibnitz.)

gan la ciencia. Luego hay opiniones verdaderas que no son la ciencia.

TEETETES.

Me recuerdas una cosa que he oido decir á alguien; y es que la ciencia es una opinion verdadera, acompañada de razon, y que lo que no es racional, no es ciencia.

SÓCRATES.

Sueño por sueño, hé aquí el mio. He oido decir que los primeros elementos de que se componen los hombres, lo mismo que todas las demás cosas, no admiten la razon (1); que cada elemento, tomado separadamente, no tiene nombre; que es imposible decir de ellos nada más, ni áun que existen, porque esto seria añadirles la cualidad de sér. En cuanto á los compuestos, producto de estos elementos reunidos, son capaces de nombre. Y así los elementos son incapaces de razon y de discurso, y por lo tanto desconocidos, y, sin embargo, son accesibles á los sentidos (2). En cuanto á sus compuestos, se les puede conocer y enunciar como las sílabas.

TEETETES.

Eso me parece ingenioso..

(1) Tal era, se dice, la opinion de Pródico de Teos: es de una gran importancia si se la toma en buen sentido. (Nota de Leibnitz.)

(2) Es notable, con respecto á estos elementos, que se pueda enunciar de ellos el sér, y que sólo los sentidos puedan percibirlos. (Nota de Leibnitz.)

SÓCRATES.

Tambien yo lo encuentro así; y lo único que me disgusta es, que las sílabas son conocidas y los elementos no lo son (1). El que conoce la primera sílaba de mi nombre, *So*, conoce igualmente sus dos elementos. Ciertamente, el que no conociese ni el uno ni el otro, no podria conocerlos ambos. El que ignore las partes, ¿cómo podria conocer el todo?

TEETETES.

Podria decirse quizás, que la sílaba no constituye todos los elementos, sino una tercera cosa compuesta de ellos, y que tiene su naturaleza propia.

SÓCRATES.

Sea así, y es posible que lo sea efectivamente. Pero no es preciso que haya partes en él; y ¿crees tú que el conjunto y el todo se diferencian?

TEETETES.

Puesto que exiges de mí una respuesta, te diré que difieren.

SÓCRATES.

Si yo digo: dos veces tres, tres veces dos, cuatro y

(1) Aunque sea cierto que estas cosas no hayan recibido definicion ó que no se haya dado la razon de ellas, no por eso son ménos conocidas. (Nota de Leibnitz.)

dos, ó tres, dos y uno, ¿no es claro que digo una misma cosa?

TEETETES.

Completamente, porque siempre son seis.

SÓCRATES.

Por consiguiente, con respecto á los números, entenmos que son una misma cosa el total y todas las partes (1): seis es el total, que consiste en sus partes, cuyo todo es; y, por lo tanto, es una misma cosa el total y el conjunto ó la suma de las partes. En este caso es preciso decir que la sílaba no es un todo, ó que es el conjunto, ó union de todos los elementos; y si no se conocen estos últimos, no se conocerá la sílaba. Si la sílaba no es un todo, sino cierta cosa simple é indivisible, se la colocará en el número de los elementos, ó por lo menos no será ménos posible conocerla á causa de su simplicidad que los elementos mismos. Es preciso, pues, concederme, ó que no conocemos nada, ó que los elementos son conocidos. El que aprende las letras, aprende ciertamente los primeros elementos, y el que aprende la música, procura distinguir los sonidos de cada cuerda. Nosotros procuramos siempre conocer los elementos, y los conocemos desde que los hemos aprendido.

TEETETES.

Razonas bien.

---

(1) Hay alguna oscuridad en Platon, al decir que el todo y sus partes son una misma cosa. Dice algo más que he pasado en silencio, por que no lo he comprendido lo bastante. (Nota d Leibnitz.)

SÓCRATES.

Sentado esto, volvamos á la definicion de la ciencia. Es, digimos, una opinion acompañada de razon. Pero ¿qué entendemos por: acompañada de razon? Diremos que un hombre, despues de haber sido interrogado sobre una cosa, es capaz de enumerarnos todos los elementos de ella; como, por ejemplo, al que se le pregunte qué es un carro, responderá: las ruedas, el eje, el tablero, la lanza y otras varias cosas.

TEETETES.

Sí, sin duda.

SOCRATES.

Pero esto no basta, y voy á demostrártelo. Si todas estas piezas se trastornan y él no conoce su posicion respectiva, no comprenderá la esencia del carro. Lo mismo que, Teetetes, nadie conoceria tu nombre, por más que le digéramos todas las letras, si no le deciamos al mismo tiempo la posicion de ellas (1).

TEETETES.

Lo reconozco.

(1) No refuta bastante á fondo la tésis de los elementos, porque hay tambien un órden entre los del pensamiento. Pero cuando se conoce la totalidad de los elementos, importa poco saber el órden en que se les conoce. El rectángulo AB y BA en el cálculo simbólico es igual. (Nota de Leibnitz, en la que recurre á una opinion particular de su *característica de las situaciones*).

SÓCRATES.

Ves, pues, que la ciencia no es el conocimiento de los elementos.

TEETETES.

Y en este caso, ¿qué debemos de decir?

SÓCRATES.

Diremos con algunos que tener la ciencia de una cosa, es presentar los signos mediante los que se distinga la cosa de que se trata de toda otra, que es á lo que se llama una definicion.

TEETETES.

Sí.

SÓCRATES.

Pero advierte que estamos girando en un círculo vicioso. Hemos dicho que la ciencia era una opinion verdadera de un objeto, junto con el conocimiento de aquello en que se diferencia de todos los demás.

TEETETES.

Es cierto.

SÓCRATES.

Pero el conocimiento de la diferencia, ¿qué otra cosa es que una opinion verdadera de la diferencia?

TEETETES.

Lo confieso.

SÓCRATES.

La ciencia será, por lo tanto, una opinion verdadera con una opinion verdadera, que es lo mismo que no decir nada. ¿Para qué añadir la razon á la opinion exacta y recta, si la razon no es otra cosa que un jucio sobre la diferencia? Mas si alguno pretende, que no basta una opinion exacta de la diferencia, sino que se necesita tambien la ciencia, lo que hace es definir la ciencia por la ciencia, lo cual es absurdo. No pasemos, pues, adelante; los hijos que mí arte de partero ha dado á luz, deben ser considerados como séres quiméricos é indignos de ser educados.

TEETETES.

No lo niego; creo, sin embargo, que con tu auxilio he producido muchas cosas que yo no tenia en el alma.

SÓCRATES.

Amigo mio, si en lo sucesivo llegas á concebir de nuevo, tus concepciones serán mejores, despues de esta primera prueba. Si permaneces vacío y estéril, serás ménos molesto á los demás, porque no creerás saber lo que no sabes. Pero es preciso que yo me traslade al Pórtico del rey porque estoy citado por Melito á una comparecencia. Mañana temprano, Teodoro, nos volvereremos á ver aquí.

MEDITACIONES

SOBRE

EL CONOCIMIENTO, LA VERDAD Y LAS IDEAS.

1684.

Puesto que hombres eminentes han suscitado en nuestros dias controversias sobre las ideas verdaderas y falsas, y es este un punto sobre el que Descartes no ha dado siempre una explicacion satisfactoria, cuando es de la mayor importancia para el conocimiento de la verdad, me propongo explicar en pocas palabras lo que, en mi opinion, puede decirse de cierto tocante á las distinciones y criterios de nuestras y ideas y de nuestros conocimientos. Un conocimiento es *oscuro* ó *claro*, y un conocimiento claro es además *confuso* ó *distinto*, y un conocimiento distinto es *adecuado* ó *inadecuedo*, ó tambien *simbólico* ó *intuitivo*; y si es á la vez simbólico é intuitivo, entonces el conocimiento es perfecto de todo punto.

Una nocion es *oscura*, cuando no basta para dar á conocer la cosa representada; como cuando tengo yo una idea vaga de una flor ó de un animal que haya visto, pero no es suficiente para reconocerle, si se presenta á mi vista, ni distinguirlo de cualquier otro animal que se le parezca; ó cuando considero algun término mal definido por la escuela, tal como la *entelequia* de Aristóteles, ó la causa en cuanto es comun á la materia ó á la forma

eficiente ó final, ú otras expresiones semejantes, de las cuales tenemos definicion cierta; lo cual hace que sea igualmente oscura la proposicion de que forma parte semejante nocion. Un conocimiento es, por tanto, *claro* cuando me basta para reconocer la cosa representada, y es, además, *confuso* ó *distinto*: *confuso*, cuando no puedo enumerar separadamente los signos necesarios para distinguir una cosa entre las demás, por más que esta cosa tenga, en efecto, tales signos, y hasta los datos que se requieren para que se pueda analizar la nocion de ella. Así es como nosotros conocemos bastante claramente los colores, los sabores, los olores y los demás objetos particulares de los órganos sensibles, y los distinguimos los unos de los otros por el simple testimonio de los sentidos y no por los signos del lenguaje; y por esta razon no podemos explicar á un ciego lo que es encarnado, ni dar á conocer á los demás las cualidades de este género de otro modo que poniéndoles en comunicacion directa con ellas; es decir, haciéndoles ver, oler y gustar, ó por lo ménos, recordarles cierta sensacion que hayan experimentado ya; y, sin embargo, ciertamente las nociones de estas cualidades son compuestas, y pueden analizarse, puesto que tienen sus causas. En igual forma, vemos con frecuencia que los pintores y otros artistas juzgan muy bien si una obra es buena ó defectuosa, sin poder dar razon de su juicio, y que á los que les preguntan su parecer, responden, que lo que desaprueban deja un *no se qué* que desear. Pero una nocion *distinta* se parece á la que los ensayadores tienen del oro, mediante el auxilio de signos distintivos y de medios de comparacion suficientes para diferenciar un objeto de todos los demás cuerpos semejantes.

Tales son los medios de que nos servimos para las nociones comunes á muchos sentidos, como las de número, magnitud, figura, lo mismo que respecto de varias afecciones del alma, como la esperanza, el temor; en una pa-

labra, para todos los objetos de que tenemos una definicion nominal, que no es otra cosa que una enumeracion de los signos distintivos suficientes. Sin embargo, se tiene un conocimiento distinto de una cosa indefinible cuando es primitiva, ó cuando no es más que el signo de sí misma, es decir, cuando es irreducible, y sólo se comprende por sí misma, y por consiguiente no posee los signos que se buscan. En cuanto á las nociones compuestas, en las que cada uno de los signos componentes es á veces claramente conocido, si bien de una manera confusa, como la gravedad, el color, el agua fuerte, que forman parte de los del oro, resultará de aquí que semejante conocimiento del oro es distinto, sin que por eso sea *adecuado*. Pero cuando todos los elementos de una nocion distinta son conocidos distintamente tambien, ó cuando el análisis es completo, la nocion es *adecuada*. Yo no sé que puedan los hombres presentar un ejemplo perfecto de esto, si bien el conocimiento de los números se aproxima mucho. Con frecuencia sucede, sin embargo, sobre todo en un largo análisis, que no podemos abrazar á la vez toda la naturaleza del objeto, sino que sustituimos las cosas con signos, cuya explicacion tenemos costumbre de omitir, para abreviar, en virtud de un cierto pensamiento actual, y sabiendo ó creyendo que podemos dar aquella; y así, cuando yo pienso en un quiliógono ó en un polígono de mil lados, no me fijo siempre en la naturaleza del lado de la igualdad, ó del número mil (ó del cubo de diez); sino que estas palabras, cuyo sentido se presenta á mi espíritu de una manera oscura, ó por lo ménos imperfecta, ocupan para mí el lugar de las ideas que tengo de ellas, porque la memoria me atestigua que conozco la significacion de estas palabras, y que en aquel acto no es necesaria la explicacion para auxiliar mi juicio. Tengo costumbre de llamar á este pensamiento *ciego*, ó tambien simbólico; y hacemos uso de él en el álgebra, en la aritmética y casi en todas ocasiones.

Y seguramente cuando una cuestion es muy compleja, no podemos abrazar á la vez con el pensamiento todas las nociones elementales que la componen; pero cuando puedo hacerse esto, ó por lo ménos en tanto que esto es factible, llamo á este pensamiento *intuitivo*. Sólo puede tenerse un conocimiento intuitivo de una nocion distinta primitiva, así como las más veces sólo hay un conocimiento simbólico de las nociones compuestas.

Resulta claramente de aquí, que hasta respecto de las cosas que conocemos distintamente, sólo concebimos las ideas de ellas, en cuanto son objeto del pensamiento intuitivo. Y así sucede con frecuencia, que nos figuramos tener en el espíritu las ideas de las cosas, suponiendo indebidamente que nos hemos explicado ya á nosotros mismos los términos de que nos servimos. Y no es cierto, como dicen algunos, ó por lo ménos es muy incierto, que podamos hablar de cosa alguna, comprendiendo bien lo que decimos, sin tener la idea de ella. Porque muchas veces comprendemos vagamente cada uno de estos términos, ó nos acordamos de haberlos comprendido; pero como nos contentamos con este pensamiento ciego, y no apuramos el análisis de las nociones, sucede que caemos, sin advertirlo, en la contradiccion que la nocion compuesta puede implicar. Me he propuesto examinar esta cuestion más de cerca, valiéndome de un argumento há mucho tiempo célebre en la escuela, y renovado por Descartes, para probar la existencia de Dios. Hélo aquí: todo lo que resulta de la idea ó de la definicion de una cosa, puede afirmarse de la cosa misma; es así que la existencia resulta de la idea de Dios, ó del sér más perfecto que se puede concebir, luego puede afirmarse la existenciá de Dios. Mas es preciso tener en cuenta que de este silogismo sólo se puede sacar esta conclusion: si Dios es posible, se sigue que Dios existe. Porque, para concluir, no podemos apoyarnos sólidamente en nuestras definiciones sin saber si estas son

reales, y que no implican ninguna contradiccion. La razon de esto es, que si las nociones implican contradiccion, se pueden sacar al mismo tiempo consecuencias contrarias, lo cual es absurdo. Para que resalte esta verdad, yo acostumbro á servirme del ejemplo del movimiento más rápido: supongamos que una rueda gira con el movimiento más veloz; cualquiera puede ver que un rayo prolongado de la misma se moverá con más rapidez en su extremidad que en el punto céntrico de la circunferencia: luego este movimiento no es el más rápido, lo cual es contrario la hipótesis. Sin embargo, parece á primer golpe de vista, que podemos tener una idea del movimiento más rápido; porque comprendemos bien lo que decimos, y sin embargo, no podemos tener una idea de cosas imposibles. Y así, no nos basta tener el pensamiento de un sér muy perfecto, para asegurar que tenemos la idea de él; y en la demostracion que acabamos de presentar, debe mostrarse ó suponerse la posibilidad de un sér perfectísimo, si se quiere sacar una consecuencia legítima. Sin embargo es muy cierto que tenemos una idea de Dios, y que un sér perfectísimo es posible, y si se quiere necesario; pero el argumento no es concluyente, y ya ha sido rechazado por Tomás de Aquino.

Por esto hallamos una diferencia entre las definiciones nominales, que sólo contienen los signos de la cosa que se debe distinguir de las demás, y las definiciones reales, que prueban evidentemente que la cosa es posible; y por este medio se contesta á Hobbes, quien pretendia que las verdades son arbitrarias, porque sólo dependen de definiciones nominales, por no reflexionar este filósofo que la realidad de la definicion es independiente de lo arbitrario, y que cualesquiera nociones no siempre son conciliables entre sí. Las definiciones nominales no satisfacen las exigencias de una ciencia perfecta, como no quede bien sentado por otra parte que la cosa definida es posible. De es-

ta manera vemos claramente lo que es una idea verdadera, y lo que es una idea falsa; la idea es verdadera, cuando la nocion es posible; es falsa, cuando la nocion implíca contradiccion. Ahora bien, conocemos la posibilidad de una cosa *a priori* ó *a posteriori*. *Á priori*, cuando resolvemos la nocion en sus elementos, ó en otras nociones de la posibilidad conocida, y sabemos que no encierra nada de incompatible; lo cual, para no citar más que un caso, tiene lugar cuando comprendemos por qué medio una cosa puede producirse; y por esta razon las definiciones causales son superiores á todas las demás en utilidad. *Á posteriori*, cuando la experiencia nos muestra la cosa existiendo realmente; porque lo que existe en acto es necesariamente posible. Siempre que se tiene un conocimiento adecuado, se tiene tambien conocimiento de la posibilidad *á priori*; porque si se lleva el análisis hasta el fin y no aparece en él contradiccion alguna, la nocion es necesariamente posible. Ahora bien, ¿es posible que el hombre llegue á construir un análisis perfecto de nociones, ó que reduzca sus pensamientos hasta los primeros posibles, hasta las nociones irreducibles, ó lo que es lo mismo, hasta los atributos absolutos de Dios, es decir, las causas primeras y la última razon de las cosas? Este es un punto que no me atrevo á decidir por el momento. Nos contentamos las más veces con conocer por la experiencia la realidad de ciertas nociones, las cuales nos sirven despues para componer otras, siguiendo el ejemplo de la naturaleza.

En fin, creo que de lo dicho se desprende que no siempre es seguro casarse con las ideas, y que muchos abusan de este título especioso, para construir sus concepciones quiméricas. Porque no adquirimos de repente la idea de la cosa de que tenemos conciencia, como hemos demostrado poco antes con el ejemplo de la mayor velocidad. Y veo, además, que no es menor el abuso que se hace hoy

de este famoso principio: todo lo que yo concibo *clara* y *netamente* de una cosa, es verdadero, es decir, se puede afirmar de esta cosa; pues muchas veces los hombres, formando juicios precipitados, encuentran claras y distintas cosas oscuras y confusas. Este axioma es inútil, como no se someta esta claridad y esta pureza al criterio que hemos indicado, y como no quede bien sentada la verdad de las ideas. Por lo demás, en la exposicion de la verdad, no deben desecharse como criterio las reglas de la lógica ordinaria de que se sirven los geómetras, y que consisten en no admitir como cierto nada que no esté probado por una experiencia exacta ó por una demostracion sólida. Ahora bien, una demostracion sólida es aquella que observa la forma prescrita por la lógica, sin que, sin embargo, haya siempre necesidad de los silogismos preparados en el órden regular de la escuela, como aquellos de que Cristiano Herlino y Conrado Darypodio se han servido para demostrar los seis primeros libros de Euclides; pero por lo ménos la argumentacion ha de concluir en virtud misma de la forma, es decir, que esta argumentacion concebida en la forma regular, pueda legitimarse por algun ejemplo tomado de la ciencia del cálculo. Y así no se omitirá ninguna premisa necesaria; y todas las anteriores deben ser ó demostradas, ó por lo ménos admitidas como hipótesis, en cuyo caso la conclusion es hipotética. Los que observen cuidadosamente estas reglas, se librarán fácilmente de incurrir en ideas engañosas. Fundado en estos principios el profundo Pascal, en una disertacion sobre el espíritu geométrico, cuyo fragmento se encuentra en el notable libro del arte de pensar del célebre Arnauld, dice, que el geómetra debe definir todos los términos por poco oscuros que sean, y probar todas las verdades por poco dudosas que sean. Pero yo habria querido que hubiese definido los límites más allá de los cuales una nocion ó una afirmacion dejan de ser un poco oscuras ó un poco dudosas. Sea de es-

to lo que quiera, puede formarse juicio del valor de esta cuestion por el exámen atento de las consideraciones que acabamos de exponer, porque en este momento no nos es posible extendernos más.

En cuanto á la cuestion de si lo vemos todo en Dios (opinion por otra parte antigua, que, comprendida racionalmente, no debe rechazarse) ó si tenemos ideas propias, es preciso tener en cuenta, que aun cuando lo veamos todo en Dios, no es ménos necesario que nosotros tengamos ideas propias, es decir, no ciertas imágenes, sino afecciones y modificaciones de nuestro espíritu que correspondan á lo mismo que percibimos en Dios; porque, siendo constantemente reemplazados nuestros pensamientos unos por otros, se opera cierto cambio en nuestro espíritu; y en cuanto á las cosas que no son objeto de nuestro pensamiento actual, las ideas están en el espíritu al modo que la estátua de Hércules se encuentra en un pedazo de mármol en bruto. Por lo contrario, en Dios debe necesariamente existir en acto la idea, no solo de la extension absoluta é infinita, sino tambien de una figura cualquiera, la cual no es más que una modificacion de la extension absoluta. Por otra parte, cuando percibimos los colores y los olores, no tenemos otra percepcion que la de las figuras y la de los movimientos, pero son de tal suerte numerosos y delicados, que nuestro espíritu, en su estado actual, es incapaz de considerar distintamente cada uno de sus elementos, y por consiguiente no repara que su percepcion sólo se compone de percepciones, de figuras y de movimientos extremadamente pequeños. En igual forma, cuando despues de haber mezclado polvo amarillo con polvo azul, percibimos un color verde, sólo sentimos lo amarillo y lo azul mezclados en sus partes más delicadas, aunque no lo notemos, ó más bien nos figuremos percibir algun nuevo sér.

DISCURSO DE METAFISICA.

1686.

1. La nocion de Dios más recibida y más significativa que tenemos, se expresa perfectamente en estos términos: Dios es un sér absolutamente perfecto; pero no nos fijamos lo bastante en todas sus consecuencias; y para penetrarlas más, es conveniente observar que hay en la naturaleza muchas perfecciones, diferentes unas de otras, y todas las que posee Dios, perteneciéndole cada una en el más alto grado. Es preciso reconocer tambien lo que es la perfeccion, de la cual tenemos un signo muy seguro, á saber, que las formas ó naturalezas, que no son susceptibles del último grado, no son perfecciones, como, por ejemplo, la naturaleza del número ó de la figura. Porque el número mayor de todos (ó bien el número de todos los números), lo mismo que la mayor de todas las figuras, implican contradiccion. Pero la ciencia más grande y la omnipotencia no encierran imposibilidad; por consiguiente, la potencia y la ciencia son perfecciones, y, en cuanto pertenecen á Dios, no tienen límites. De donde se sigue que Dios, poseyendo la sabiduría suprema é infinita, obra de la manera más perfecta, no sólo en el sentido metafísico, sino tambien moralmente hablando; y se puede decir tam-

bien respecto á nosotros, que, cuanto más se informe y se instruya el hombre de las obras de Dios, estará más dispuesto á encontrarlas excelentes, y enteramente conformes á cuanto pueda desearse.

2. Y así estoy muy distante de aceptar la opinion de aquellos que sostienen que no existen reglas de bondad y de perfeccion en la naturaleza de las cosas, ó en las ideas que Dios tiene de ellas; y que las obras de Dios sólo son buenas por la razon formal de que Dios las ha hecho. Porque si esto fuera cierto, *Dios*, sabiendo que es autor de ellas, *no tuvo necésidad de mirarlas despues y encontrarlas buenas, como dice la Sagrada Escritura, cuando sólo se sirvió de esta antropología, para darnos á entender que la excelencia de las cosas se conoce con sólo mirarlas en sí mismas*, aunque no se fije la reflexion en esta desnuda denominacion que las refiere á su causa; lo cual es tanto más cierto, cuanto que, *fijándose en las obras, es como se puede descubrir el obrero.* Por lo tanto, es preciso que aquellas tengan en sí mismas su propio carácter. Confieso que la opinion contraria me parece extremadamente peligrosa y muy aproximada á la de los últimos innovadores, quienes piensan que la belleza del universo y la bondad que atribuimos á las obras de Dios, no son más que invenciones de los hombres que conciben á Dios á su manera. Además, al decir que las cosas no son buenas, segun regla alguna de bondad, y sí por la sola voluntad de Dios, se destruye, á mi parecer, sin pensar en ello, todo el amor de Dios y toda su gloria. Pues, ¿cómo alabarlo por lo que ha hecho, si hubiese de ser igualmente alabado á haber hecho todo lo contrario? ¿A dónde van á parar su justicia y su sabiduría, si sólo queda en pié un cierto poder despótico, si la voluntad ocupa el lugar de la razon, y si, segun la definicion de los tiranos, lo que place al más poderoso es justo sólo por placerle? Además, toda voluntad supone alguna razon para querer, y esta razon es naturalmente

anterior á la voluntad. Por este motivo, tengo por muy extraño el dicho de algunos filósofos, que sientan que las verdades eternas de la metafísica y de la geometría, y, por consiguiente, *las reglas de la bondad, de la justicia y de la perfeccion, sólo son efecto de la voluntad de Dios, cuando á mi parecer sólo son resultado de su entendimiento*, y no dependen de su voluntad, como no depende su esencia.

3. Tampoco puedo aprobar la opinion de algunos pensadores modernos, quienes sostienen atrevidamente, que lo que Dios hace no es acabadamente perfecto, y que pudo hacerlo mejor. Porque me parece que los resultados de esta opinion son absolutamente contrarios á la gloria de Dios. *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali.* Es obrar imperfectamente, obrar con ménos perfeccion que aquella con que pudo obrarse; al modo que se critica la obra de un arquitecto, si se le demuestra que pudo hacerla mejor. Además esto va contra la Sagrada Escritura, cuando nos asegura la bondad de las obras de Dios; porque, como las imperfecciones descienden hasta lo infinito, de cualquier manera que Dios hubiere hecho su obra, habria sido siempre buena en comparacion con las ménos perfectas, si esto fuera bastante; pero una cosa no es completamente loable, cuando sólo lo puede ser de esta manera. Creo, además, que se encontrará una infinidad de pasages en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres que favorecerán mi opinion, pero no se halla, apenas, alguno que apoye la de éstos pensadores modernos, que á mi parecer fué desconocida á toda la antigüedad, y que sólo se funda en el escaso conocimiento que tenemos de la armonía general del Universo y de las razones ocultas de la conducta de Dios, lo cual nos precipita temerariamente á creer que muchas cosas pudieran ser mejores. Además, los modernos insisten en algunas sutilezas que carecen de toda solidez;

porque se imaginan que nada hay, por perfecto que sea, que no admita mayor grado de perfeccion, lo cual es un error. Creen tambien que con esto dan más realce á la libertad de Dios, como si no fuera el mayor grado de libertad el obrar con perfeccion segun la razon soberana. Porque creer que Dios obra en algun caso sin que su voluntad tenga ninguna razon para ello, prescindiendo de que es inconcebible, es una opinion poco conforme con su gloria. Supongamos, por ejemplo, que Dios escoga entre A y B y que prefiere á A sin que tenga ninguna razon para posponer á B; digo, que esta accion de Dios, por lo ménos, no puede alabarse; porque toda alabanza debe fundarse en alguna razon que *ex hypothesi* no se encuentra aqui; mientras que yo sostengo que Dios no hace nada por lo que no merezca ser glorificado.

4. El conocimiento general de esta gran verdad, que Dios obra siempre de la manera más perfecta y que más es de desear, es á mi parecer, el fundamento del amor que debemos á Dios sobre todas las cosas, puesto que el que ama, busca su satisfaccion en la felicidad ó perfeccion del objeto amado y de sus acciones. *Idem velle et idem nolle vera amicitia est.* Creo que es difícil amar bien á Dios, cuando no se está en disposicion de querer lo que él quiere, cuando uno se atribuye el poder de cambiarlo. En efecto, los que no se satisfacen con lo que Dios hace, me parecen semejantes á aquellos súbditos descontentadizos, cuya intencion no es muy diferente de la de los rebeldes. Así que sostengo, segun estos principios, que para obrar conforme al amor de Dios, no basta tener paciencia á la fuerza, sino que es preciso darse por satisfecho de cuanto nos suceda conforme á su voluntad. Esta aquiescencia se entiende en cuanto al pasado; porque, respecto del porvenir no hay que ser quietista, hasta el punto de esperar con los brazos cruzados lo que Dios habrá de hacer, conforme aquel sofisma que los antiguos llamaban λόγον ἄεργον que es la

razon perezosa, si no que debe obrarse segun la voluntad presuntiva de Dios en cuanto está á nuestro alcance, procurando con todo el poder de que somos capaces contribuir al bien general y particularmente al embellecimiento y perfeccion de lo que nos afecta, ó de lo que tenemos próximo, y que, por decirlo así, está á nuestro alcance. Porque cuando el resultado haya hecho ver que Dios no ha querido en aquel acto que nuestra buena voluntad produjera su efecto, no se sigue de aquí que no haya querido que hiciéramos aquello que hemos hecho. Por lo contrario, como es el mejor de todos los amos, sólo quiere la recta intencion, y á él corresponde conocer la hora y el lugar propios para que se realicen los buenos designios.

5. Basta, pues, tener esta confianza en Dios, creyendo que siempre obra lo mejor, y que en nada puede dañar á los que le aman; mas conocer en particular las razones que le han podido mover á escoger este órden del universo, á tolerar los pecados, á dispensar sus gracias saludables de una cierta manera, esto supera las fuerzas de un espíritu finito, sobre todo, cuando no ha llegado al goce de la vision de Dios. Sin embargo, pueden hacerse algunas observaciones generales sobre la conducta de la Providencia en el gobierno de las cosas. Puede decirse que el que obra perfectamente es semejante á un buen geómetra, que sabe descubrir las mejores construcciones de un problema; á un buen arquitecto, que busca el emplazamiento y el área destinada para el edificio de la manera más ventajosa, sin hacer nada que choque ó que desdiga de la belleza de que es susceptible; á un buen padre de familia, que cultiva sus bienes sin dejar nada inculto y estéril; á un hábil maquinista, que construye sus obras segun el método ménos embarazoso que se puede escoger; y á un autor sábio, que en el menor volúmen encierra mayor número de verdades. Ahora bien, los más perfectos de todos los séres y que ocupan ménos volúmen, es

decir, que ménos se entorpecen, son los espíritus, cuyas perfecciones consisten en las virtudes. Por esta razon no hay que dudar que la felicidad de los espíritus es el fin principal de Dios, y que la lleva á efecto en cuanto la armonía general lo permite; sobre cuyo punto muy luego diremos algo más. Por lo que hace á la sencillez de las vías de Dios, ella tiene propiamente cabida con respecto á los medios; así como, por lo contrario, en los fines ó efectos tienen lugar la variedad, la riqueza ó abundancia. Lo uno debe estar balanceado con lo otro, como los gastos hechos en levantar un edificio lo están con la grandeza y belleza que se le quiera dar. Es cierto que esto á Dios nada le cuesta, mucho ménos que al filósofo que lanza hipótesis para fabricar un mundo imaginario, puesto que á Dios le basta dictar decretos para que nazca un mundo real; pero en materia de sabiduría los decretos ó hipótesis hacen las veces de gasto, á medida que son más independientes las unas de las otras; porque la razon quiere que se evite la multiplicidad en las hipótesis ó principios, á la manera que en astronomía se prefiere siempre el sistema más sencillo.

6. Las voliciones ó acciones de Dios se dividen comunmente en ordinarias y extraordinarias. Pero es bueno considerar que Dios no hace nada sin órden. Y así, lo que pasa por extraordinario, sólo lo es respecto á algun órden particular establecido entre las criaturas; porque, en cuanto al órden universal, todo se conforma con él. Lo cual es tan cierto, que no sólo nada sucede en el mundo que sea absolutamente irregular, sino que ni se puede suponer nada que sea tal. Porque, supongamos, por ejemplo, que alguno ponga muchos puntos en un papel á la aventura, como hacen los que ejercen el arte ridículo de la geomancia. Digo, que es posible hallar una línea geométrica cuya nocion sea constante y uniforme, segun cierta regla, de manera que esta línea pase por todos estos

puntos, y en el mismo órden en que la mano los ha señalado. Y si alguno trazase de un golpe una línea, ya recta, ya circular, ó de otra naturaleza cualquiera, es posible hallar una nocion, regla ó ecuacion comun á todos los puntos de esta línea, en cuya virtud estos mismos cambios deben tener lugar. No hay, por ejemplo, punto de vista alguno, cuyo contorno no forme parte de una línea geométrica, y que no pueda trazarse de un solo arranque, mediante cierto movimiento ordenado. Mas cuando una regla es muy compleja, lo que conforma con ella, pasa por irregular. Y así puede decirse, que de cualquiera modo que Dios hubiera creado el mundo, habria sido siempre de una manera regular y con un cierto órden general. Pero Dios ha escogido el más perfecto, es decir, el que es al mismo tiempo más sencillo en hipótesis y más rico en fenómenos, como podria serlo una línea de geometría, cuya construccion fuese fácil y sus propiedades y efectos admirables y de una gran extension. Me sirvo de estas comparaciones para delinear un símil imperfecto de la sabiduría divina, y para decir lo que puede por lo ménos elevar nuestro espíritu hasta concebir de algun modo lo que no admite una explicacion directa. Pero no por esto intento explicar el gran misterio de que depende todo el universo.

7. Y puesto que nada cabe hacer que no esté en el órden, se puede decir que los milagros están tan dentro de él como las operaciones naturales, que se llaman así porque son conformes á ciertas máximas subalternas, que llamamos la naturaleza de las cosas. Porque es posible decir que esta naturaleza no es más que una costumbre de Dios, de la que puede dispensarse en virtud de una razon más fuerte que la que le ha movido á servirse de estas máximas.. *En cuanto á las voliciones generales ó particulares*, segun se quiera entender, *puede decirse que Dios hace todo segun su voluntad más general, la cual es conforme*

con el órden más perfecto que ha escogido; *pero puede decirse tambien, que tiene voliciones particulares, que son excepciones de estas antedichas máximas subalternas, porque la más general de las leyes de Dios, que arregla todas las séries que constituyen el universo, carece de excepcion.* Tambien cabe decir que Dios quiere todo lo que es objeto de su voluntad particular; mas en cuanto á los objetos de su voluntad general, tales como las acciones de las criaturas, particularmente de las que son racionales, y á las cuales Dios quiere concurrir, es preciso distinguir; porque si la accion es buena en sí misma, puede decirse que Dios la quiere y la ordena algunas veces, hasta cuando no se realiza; pero si es mala en sí misma, y sólo se hace buena por accidente, porque la série de las cosas, y particularmente, la pena y la satisfaccion, corrijen su malignidad, recompensando el mal con usura, de suerte que, al fin, se encuentre más perfeccion en todo su desarrollo que la que se habria producido, si se hubiese realizado todo el mal, es preciso decir entonces que Dios lo permite y no que lo quiere, aunque concurra á ello, á causa de las leyes de la naturaleza que ha establecido, y porque de esto mismo saca Dios un bien mayor.

8. Es bastante difícil distinguir las acciones de Dios de las de las criaturas; porque, si hay quienes creen que Dios lo hace todo, otros se imaginan que no hace más que conservar la fuerza que ha dado á las criaturas; más adelante haremos ver cómo puede decirse lo uno ó lo otro. Y, puesto que la accion y la pasion pertenecen propiamente á las sustancias individuales (*actiones sunt suppositorum*), será necesario explicar lo que es tal sustancia. Es cierto, que, cuando muchos predicados se atribuyen á un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye á ningun otro, se le llama sustancia individual; pero esto no es bastante, y semejante explicacion es, tan sólo, nominal. Es preciso, por tanto, considerar lo que significa ser atribuido verdadera-

mente á cierto sujeto. Es, seguramente, que toda predicacion verdadera, tiene algun fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposicion no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, es preciso que lo esté virtualmente, y esto es á lo que los filósofos llaman *in-esse*, al decir que el predicado está en el sujeto. Y así es necesario que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que el que comprenda perfectamente la nocion del sujeto, juzgaria tambien que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual ó de un sér completo, consiste en tener una nocion tan acabada de él, que baste para comprender y para deducir de ella todos los predicados del sujeto á quien se atribuye esta nocion. En vez de que el accidente es un sér cuya nocion no encierra todo lo que puede atribuirse al sujeto á quien se atribuya esta nocion. Y así, la cualidad de rey, que pertenece á Alejandro Magno, haciendo abstraccion del sujeto, no es bastante para determinar á un indidíduo, y no encierra las demás cualidades del mismo sujeto, ni todo lo que la nocion de este príncipe comprende; mientras qne Dios, viendo la nocion individual ó *hecceïté* de Alejandro, vé al mismo tiempo en ella el fundamento y la razon de todos los predicados que puede decirse que le pertenecen verdaderamente, como, por ejemplo, que habia de vencer á Dario y á Poro; hasta conocer *a priori* (y no por experiencia), si habia de morir de muerte natural ó envenenado, lo cual sólo podemos saber nosotros por la historia. Además, cuando se reflexiona sobre la conexion de las cosas, puede decirse que ha habido en todo tiempo, en el alma de Alejandro, rastros de todo lo que le sucedió, y signos de todo lo que le sucederá, y hasta rastros de todo lo que pasa en el universo, aunque sólo Dios es el que puede conocerlos todos.

9. De aquí se siguen muchas paradojas de considera-

cion; como, entre otras, la de que no es cierto que dos sustancias se parezcan enteramente, y sean diferentes *solo numero*, y que lo que asegura Santo Tomás sobre este punto de los ángeles ó inteligencias *(quod ibi omne individuum sit species infima)* es exacto con relacion á todas las sustancias, con tal que se tome la diferencia específica, como lo hacen los geómetras respecto de sus figuras; que una sustancia sólo puede comenzar por creacion, y perecer por aniquilacion; que no se divide una sustancia en dos, ni de dos se forma una, y que, por lo tanto, el número de las sustancias ni aumenta, ni disminuye naturalmente, aunque con frecuencia se trasformen. Además, toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios ó bien de todo el Universo, el cual expresa cada una á su manera, al modo que una misma ciudad se representa diversamente segun las diferentes situaciones del que la mira. Así el Universo aparece en cierta manera multiplicado tantas veces cuantas son las sustancias, y se redobla la gloria de Dios mediante otras tantas representaciones, todas diferentes, de su obra. Tambien puede decirse, que toda sustancia tiene impreso en cierto modo el sello de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios, y le imitan en cuanto es posible. Por que toda sustancia expresa, aunque confusamente, todo lo que sucede en el Universo, pasado, presente ó futuro, lo cual tiene alguna semejanza con una percepcion ó conocimiento infinito; y como todas las demás sustancias expresan esta á su vez y se acomodan con ella, puede decirse que estiende su poder sobre todas las demás á semejanza de la omnipotencia de Dios.

10. Al parecer, los antiguos, así como muchos hombres entendidos, acostumbrados á meditaciones profundas, que han enseñado la teología y la filosofía hace siglos, siendo algunos de ellos recomendables por su santidad, han tenido cierto conocimiento de lo que acabamos de de-

cir; y esto es precisamente lo que les obligó á introducir y mantener las formas sustanciales tan desacreditadas en la actualidad. Pero estos hombres no están tan distantes de la verdad, ni son tan ridículos como el vulgo de nuestros filósofos modernos se imagina. Estoy conforme en que la consideracion de estas formas de nada sirve en el pormenor de la física, y en que no deben emplearse en la explicacion de los fenómenos en particular. Este ha sido el error de nuestros escolásticos, así como de los médicos de pasados tiempos, al creer que daban razon de las propiedades de los cuerpos, con hacer mencion de las formas y de las cualidades de ellos sin tomarse el trabajo de examinar el modo de obrar, lo cual es como si uno se contentara con decir, que un reloj tiene la cantidad horodíctica procedente de su forma, sin considerar en qué consiste todo ello. Podrá bastar esto para el que lo compra, con tal que abandone el reloj al cuidado de otro. Pero esta omision y este abuso de las formas no es razon para desechar una cosa, cuyo *conocimiento es tan necesario en metafísica, que sin él, sostengo que no se pueden conocer bien los primeros principios ni elevar el espíritu al conocimiento de las naturalezas incorpóreas y de las maravillas de Dios*. Sin embargo, así como un geómetra no tiene necesidad de embarazar su espíritu con el famoso laberinto de la composicion de lo contínuo, y como ningun filósofo moralista, y ménos un jurisconsulto ó político, tienen necesidad de molestarse en penetrar las grandes dificultades que se hallan en la conciliacion del libre albedrío con la Providencia de Dios; puesto que el geómetra puede concluir todas sus demostraciones, y el político determinar todas sus deliberaciones sin entrar en estas polémicas, que no dejan de ser necesarias é importantes en la filosofía y en la teología; así un físico puede dar razon de las experiencias sirviendose ya de otras más sencillas hechas anteriormente, ya de demostraciones geo-

métricas y mecánicas, sin tener tampoco necesidad de consideraciones generales que corresponden á otra esfera; y si apela al concurso de Dios ó bien á alguna alma, arqueo ó cualquiera otra cosa de esta naturaleza, desbarra como lo haria el que, en una deliberacion importante de práctica, entrára en grandes razonamientos sobre la naturaleza del destino y de nuestra libertad; y así, en efecto, lo hacen con frecuencia los hombres, sin pensar en la falta que cometen, como cuando entorpecen su espíritu con la cuestion de la fatalidad, sucediendo que en ocasiones se separan por este medio de alguna resolucion buena ó de algun cuidado necesario.

11. Sé bien que siento una gran paradoja al pretender restablecer en cierta manera la antigua filosofía, y conceder el derecho de *postliminio* á las formas sustanciales casi desterradas; pero quizás no se me condenará ligeramente, cuando se sepa que he meditado mucho sobre la filosofía moderna, que he consagrado largo espacio á las experiencias físicas y á las demostraciones geométricas, y que por mucho tiempo desprecié tales formas sustanciales, hasta que me ví obligado á reponerlas, á pesar mio y como por fuerza, despues de haber hecho yo mismo indagaciones que me han obligado á reconocer, que nuestros filósofos modernos no hacen justicia á Santo Tomás ni á otros hombres grandes de aquella época, y que en las opiniones de los filósofos escolásticos y teólogos hay más solidez que la que ellos imaginan, con tal que se sepan utilizar oportunamente y en el lugar que corresponde. Estoy tambien persuadido de que si un espíritu circunspecto y reflexivo se tomase el trabajo de aclarar y de digerir sus pensamientos á la manera de los geómetras analíticos, encontrarian en ellos un tesoro de verdades numerosas, muy importantes y completamente demostrativas.

12. Volviendo ahora á nuestras reflexiones, creo que el que medite sobre la naturaleza de la sustancia, que he

explicado antes, hallará que toda la naturaleza del cuerpo, no consiste sólo en la extension, es decir, en la magnitud, la figura y el movimiento, sino que es necesario reconocer en ella algo que tenga relacion con las almas, y que comunmente se llama forma sustancial, si bien no cambia nada en los fenómenos, lo mismo que no cambia el alma de las bestias, si es cosa que la tienen. Hasta se puede demostrar, que la nocion de la magnitud, de la figura y del movimiento, no es tan distinta como se cree; porque hay en ella algo de imaginario y de relativo á nuestras percepciones, como sucede, aunque en mayor grado, con el calor, el color y otras cualidades semejantes de las que se duda si se encuentran verdaderamente en la naturaleza de las cosas fuera de nosotros. Por esta razon, esta clase de cualidades no pueden constituir ninguna sustancia. Y si no hay otro principio de identidad en el cuerpo, que el que acabamos de decir, jamás un cuerpo subsistirá más de un momento. Sin embargo, las almas y las formas sustanciales de los demás cuerpos, son muy diferentes de las almas inteligentes, las cuales son las únicas que conocen sus acciones, y no sólo no perecen naturalmente, sino que guardan siempre el fundamento del conocimiento de lo que son ellas mismas; lo cual las hace susceptibles de castigo y de recompensa, y las convierte en ciudadanos de la república del universo, cuyo monarca es Dios; de donde se sigue, que todas las demás criaturas deben servirles; punto de que hablaremos despues con mas amplitud.

13. Pero antes de pasar adelante, es preciso resolver una dificultad muy grave que nace de los fundamentos que acabamos de exponer. Hemos dicho que la nocion de una sustancia individual encierra de una vez para siempre todo lo que puede suceder á ésta, y que, atendiendo á esta nocion, puede verse en ella todo lo que es posible enunciar con verdad de aquella, al modo que podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que de ella

pueden deducirse. Pero al parecer, con esta doctrina, la diferencia entre las verdades contingentes y las necesarias se destruye, la libertad humana no tendrá ya lugar, y una fatalidad absoluta reinará sobre todas nuestras acciones, lo mismo que sobre todos los demás sucesos del mundo. A lo cual respondo que es preciso distinguir entre lo que es cierto y lo que es necesario: todo el mundo conviene en que los futuros contingentes son seguros, puesto que Dios los prevée, pero no por esto se reconoce que sean necesarios. Pero, se dirá, si se puede deducir infaliblemente una conclusion de una definicion ó nocion, aquella será necesaria. Ahora bien, nosotros sostenemos que todo lo que debe suceder á una persona, está ya comprendido virtualmente en su naturaleza ó nocion, como lo están las propiedades en la definicion del círculo, y, por tanto, la dificultad queda en pié.

Para responder á esta objeccion sólidamente, digo, que la conexion ó consecuencia es de dos clases; la una es absolutamente necesaria, implicando contradiccion la contraria, deduccion que tiene lugar en las verdades eternas, como son las de la geometría; la otra, sólo es necesaria *ex pypothesi*, y, por decirlo así, por accidente, siendo contingente en sí misma, siempre que la contraria no implique contradiccion. Y esta conexion se funda, no en las ideas puras, ni en el puro entendimiento de Dios, sino en sus decretos libres, y en el curso y enlace de las cosas en el universo. Pongamos un ejemplo: habiendo de ser Julio César dictador perpétuo y dueño de la república y de destruir la libertad de los romanos, esta accion está comprendida en su nocion, porque suponemos que es propio de la naturaleza de la nocion perfecta de un sujeto el comprenderlo todo, para que de este modo el predicado esté incluido en ella *ut possit inesse subjecto.* Podria decirse que el sujeto no debe ejecutar esa accion en virtud de esta nocion ó idea, puesto que sólo le cuadra

por la única razon de que Dios lo sabe todo. Pero se insistiría diciendo, que su naturaleza ó forma responde á esa nocion, y puesto que Dios le ha impuesto este papel, es necesario que lo desempeñe. Yo podria responder, acudiendo á los futuros contingentes, que sólo tienen realidad en el entendimiento y voluntad de Dios, y puesto que Dios les ha dado esta forma de antemano, sería imprescindible que tambien ellos respondieran á ella. Pero prefiero resolver las dificultades á escusarlas, valiéndome del ejemplo de otras semejantes, y lo que voy á decir servirá para aclarar lo mismo la una que la otra de las dos propuestas. Este es el caso en que es preciso aplicar la distincion de las conexiones, y digo, que lo que sucede conforme á tales antecedentes es seguro, pero no es necesario, y si alguno hiciese lo contrario, no haria una cosa que fuese imposible de suyo, aunque sea imposible *(ex hypothesi)* que esto se realice. Porque si alguno fuera capaz de acabar toda la demostracion, en cuya virtud pudiera probar esta conexion del sujeto, que es César, y del predicado, que es su feliz empresa, haria ver, en efecto, que la dictadura futura de César tiene su fundamento en su nocion ó naturaleza, y que en ella se encuentra la razon por qué prefirió César pasar el Rubicon á detenerse, y por qué ganó y no perdió la batalla de Farsalia, y que era muy racional, y por consiguiente seguro, que esto sucediera; pero de ningun modo que sea necesario en sí mismo, ni que lo contrario implique contradiccion. A la manera que es racional y seguro que Dios obrará siempre lo mejor, y sin embargo, lo que es ménos perfecto no implica contradiccion. Porque se encontraria que la demostracion de este predicado de César no es tan absoluta como la de los números ó la de la geometría, como que aquella supone la série de las cosas que Dios ha escogido libremente, y que está fundado en el primer decreto libre de Dios, que exige hacer siempre lo más perfecto, y en el

decreto que Dios ha dictado (despues del primero) respecto de la naturaleza humana, segun el cual, el hombre hará siempre (aunque libremente) lo que parezca mejor. Ahora bien, toda verdad que se funda en esta clase de decretos, es contingente, aunque sea cierta; porque estos decretos no cambian la posibilidad de las cosas, y, como queda dicho, aunque Dios escoge siempre seguramente lo mejor, esto no impide que lo que es ménos perfecto, sea y subsista posible en sí mismo, aunque no se realice, porque no es su imposibilidad, sino su imperfeccion, la que obliga á desecharlo. Ahora bien, no es necesario aquello cuyo opuesto sea posible. Por consiguiente, podremos resolver estas dificultades, por graves que parezcan (y, en efecto, lo son mucho para todos los que han tratado en alguna ocasion esta materia), con tal que se tenga muy en cuenta que todas las proposiciones contingentes tienen razones para ser así y no de otra manera, ó lo que es lo mismo, que tienen pruebas *a priori* de su verdad que las hacen ciertas, y que muestran que la conexion del sujeto con el predicado, en estas proposiciones, tiene su fundamento en la naturaleza de ambos; pero que no tienen demostraciones de necesidad, puesto que estas razones sólo se fundan en el principio de la contingencia ó de la existencia de las cosas, es decir, sobre lo que es ó parece ser lo mejor entre muchas cosas igualmente posibles, en vez de que las verdades necesarias se fundan en el principio de contradiccion y en la posibilidad ó imposibilidad de las esencias mismas, sin que tenga esto que ver con la voluntad libre de Dios ó de las criaturas (1).

14. Despues de haber conocido en cierta manera, en

(1) Esta gravísima cuestion: *predicatum inest subjecto*, de tanta trascendencia para la libertad del hombre, aparecerá más desenvuelta en el tomo 3.°, en la correspondencia que sobre ella sostuvo Leibnitz con Arnauld. (Nota del traductor.)

qué consiste la naturaleza de las sustancias, es preciso explicar la dependencia en que están las unas respecto de las otras, así como sus acciones y pasiones. Porque, en primer lugar, es cosa clara que las *sustancias creadas dependen de Dios, quien las conserva y hasta las produce continuamente por una especie de emanacion, como nosotros producimos nuestros pensamientos.* Porque Dios, haciendo girar, por decirlo así, en todos rumbos y de todas las maneras el sistema general de los fenómenos, que cree conveniente producir para manifestar su gloria, y mirando á todas las fases del mundo de todas las maneras posibles, puesto que no hay relacion que se oculte á su omnisciencia, *el resultado de cada mirada del universo*, como dirigida desde cierto punto, *es una sustancia que expresa el universo* conforme á esta mirada, siempre que Dios estima oportuno hacer su pensamiento efectivo y producir esta sustancia. Y como la mirada de Dios es siempre verdadera, nuestras percepciones lo son igualmente; nuestros juicios, que son los que están en nosotros, son los que nos engañan. Ahora bien, ya hemos dicho más arriba, y se sigue tambien de lo que acabamos de decir, que cada sustancia es como un mundo aparte, independiente de toda otra cosa fuera de Dios; y así, como todos nuestros fenómenos, es decir, todo lo que nos puede suceder algun dia, son resultado solo de nuestro sér, y como estos fenómenos guardan cierto órden conforme á nuestra naturaleza, ó, por decirlo así, al mundo que está en nosotros, que nos facilita hacer, para arreglar nuestra conducta, observaciones útiles que están justificadas por la realizacion de los fenómenos futuros, por lo cual podemos muchas veces juzgar del porvenir por lo pasado sin engañarnos, bastaria todo esto para decir, que estos fenómenos son verdaderos, sin tomarnos el trabajo de averiguar si están fuera de nosotros, y si otros los perciben tambien. Sin embargo, es muy cierto que las percepciones ó expresiones de todas

las sustancias se corresponden mútuamente, de suerte que cada cual, siguiendo con cuidado ciertas razones ó leyes que ha observado, se encuentra con otro que ha hecho otro tanto, al modo que cuando convienen muchos en reunirse en un paraje dado y en dia fijo, lo pueden hacer efectivamente, si quieren. Mas aunque todas expresan los mismos fenómenos, no por esto hay precision de que sus expresiones sean perfectamente semejantes, sino que basta que sean proporcionales; á la manera que muchos espectadores creen ver la misma cosa y se entienden en efecto entre sí, aunque cada uno vea y hable, segun la medida en que la ha visto. *Sólo Dios* (de quien todos los individuos emanan contínuamente, y que ve el universo no sólo como aquellos le ven, sino tambien de una manera muy distinta que todos ellos) porque sólo Dios, repito, *es causa de esta correspondencia entre los fenómenos de ellos*, y hace que lo que es particular al uno sea comun á todos: de otra manera no habria enlace. Podria decirse en cierto modo, y en buen sentido, aunque distante del que se acostumbra, que una sustancia particular jamás obra sobre otra sustancia particular, ni tampoco la padece, si se considera que lo que se realiza en cada una es sola y únicamente resultado de su idea ó nocion completa, y puesto que esta idea encierra ya todos los predicados ó sucesos y expresa todo el universo. En efecto, sólo pueden tener lugar en nosotros pensamientos y percepciones, y todos nuestros pensamientos y nuestras percepciones futuras no son sino resultado, aunque contingente, de nuestros pensamientos y percepciones precedentes, de tal manera, que si yo fuese capaz de considerar distintamente todo lo que me sucede ú ocurre en esta hora, podria saber todo lo que me sucederá ú ocurrirá siempre; lo cual no dejaria de realizarse, aunque todo lo que está fuera de mí se destruyera, con tal que quedáramos Dios y yo. Pero como atribuimos á otras cosas, á modo de causas que

obran sobre nosotros, lo que percibimos de cierta manera, es preciso considerar el fundamento de este juicio y lo que tiene de verdadero.

15. Mas sin entrar en una larga discusion, para conciliar el lenguaje metafísico con la práctica, basta por ahora observar, que nos atribuimos con preferencia y con razon los fenómenos que más perfectamente expresamos, y que atribuimos á las demás sustancias lo que cada una expresa tambien con más perfeccion. Y así *una sustancia*, que es de una extension infinita, en tanto que lo expresa todo, *se hace limitada por la manera de su expresion más ó ménos perfecta*. Así se puede concebir cómo las sustancias se entorpecen ó se limitan, y en este sentido cabe decir que ellas obran las unas sobre las otras, y se ven obligadas, por decirlo así, á concordar entre sí. Porque puede suceder que un cambio, que aumenta la expresion de la una, disminuya la de la otra. Y la virtud de una sustancia particular, consiste en expresar bien la gloria de Dios, y por esto es ménos limitada. Cada cosa, cuando ejerce su virtud ó potencia, es decir, cuando obra, cambia mejorando, y se extiende en tanto que obra; y cuando tiene lugar un cambio que afecta á muchas sustancias (y, en efecto, todo cambio las afecta á todas), creo que puede decirse que la que por este medio alcanza inmediatamente un grado mayor de perfeccion ó una expresion más perfecta, ejercit su poder y obra; y la que pasa á un grado menor, dá á conocer su debilidad, y padece. Y así sostengo que toda accion de una sustancia, que tiene percepcion, envuelve algun placer, y toda pasion envuelve algun dolor, y, sin embargo, puede suceder, por la inversa, que una ventaja presente sea destruida por un mal posterior mayor. De donde resulta, que se puede pecar, obrando ó ejercitando su poder y encontrando placer en ello.

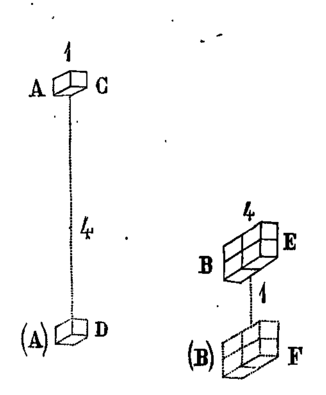
16. Sólo queda ya por explicar cómo es posible que Dios tenga, á veces, influjo sobre los hombres y sobre las

demás sustancias, mediante un concurso extraordinario y milagroso, puesto que, al parecer, nada de extraordinario ni de sobrenatural les puede suceder, visto que todos sus fenómenos no son sino resultado de su naturaleza. Pero es preciso recordar que, segun hemos dicho más arriba respecto á los milagros en el universo, siempre son éstos conformes á la ley universal del órden general, si bien están por encima de las máximas subalternas. Y en cuanto toda persona ó sustancia es como un pequeño mundo, que expresa al mundo grande, puede decirse tambien que esta accion extraordinaria de Dios, sobre esta sustancia, no deja de ser milagrosa, aunque esté comprendida en el órden general del universo, en tanto que se vé expresada por la esencia ó nocion individual de esta sustancia. Por esta razon, *si comprendemos en nuestra naturaleza todo lo que ella expresa, nada es sobrenatural respecto de ella, porque se extiende á todo;* como que un efecto siempre expresa su causa, y Dios es la verdadera causa de las sustancias. Pero como lo que nuestra naturaleza expresa más perfectamente, le pertenece de una manera particular, pues que en esto consiste su potencia, y es limitada, como acabo de explicar, hay muchas cosas que superan las fuerzas de nuestra naturaleza y las de todas las naturalezas limitadas. Por consiguiente, para hablar con más claridad, digo, que los milagros y el concurso extraordinario de Dios tienen esto de particular; que no pueden ser previstos por el razonamiento de ningun espíritu creado, por perspicaz que sea, porque la comprension distinta del órden general está fuera del alcance de todos estos espíritus; mientras que todo lo que se llama *natural*, depende de máximas ménos generales, que las criaturas pueden comprender. A fin, pues, de que las palabras sean tan irreprensibles como su sentido, será conveniente ligar ciertos modos de hablar con ciertos pensamientos, y podria llamarse *nuestra esencia, aquello que comprende todo lo que*

espresamos, y como nuestra esencia expresa nuestra union con Dios mismo, no tiene límites, y nada hay por encima de ella. Pero *lo que es limitado en nosotros, podrá llamarse nuestra naturaleza* ó nuestra potencia, y en este concepto, lo que supera las naturalezas de todas las sustancias creadas, es sobrenatural.

17. Muchas veces he hecho mencion de las máximas subalternas ó de las leyes de la naturaleza, y me parece que será conveniente presentar un ejemplo. Los filósofos modernos se sirven con frecuencia de esta famosa regla: que Dios conserva siempre la misma cantidad de movimiento en el mundo. En efecto, es muy plausible, y hubo un tiempo en que yo la tuve por indudable. Mas despues he visto en qué consiste el error. Descartes y otros hábiles matemáticos creian que la cantidad de movimiento, es decir, la velocidad multiplicada por la masa del móvil, conviene enteramente con la fuerza motriz, ó hablando en términos geométricos, que las fuerzas están en razon compuesta de las velocidades y de los cuerpos, y por lo tanto, que es muy racional que la misma fuerza se conserve siempre en el universo. Y así cuando llega el caso de fijarse en los fenómenos, se vé claramente, que el movimiento perpétuo mecánico no tiene lugar; porque entonces la fuerza de una máquina, que es siempre algo disminuida por la friccion, y debe concluir bien pronto, se repararia, y por consiguiente se aumentaria de suyo sin ningun nuevo impulso exterior: y se observa tambien que la fuerza de un cuerpo no se disminuye sino á medida que tropieza con algunos cuerpos contiguos ó con sus propias partes en tanto que tengan un movimiento independiente. Y así han creido que lo que se puede decir de la fuerza, se podia tambien afirmar de la cantidad de movimiento. Mas para hacer ver la diferencia, supongamos que un cuerpo, que cae desde cierta altura, adquiere fuerza para remontar al mismo punto, si su direccion le lleva allí, á no ser que tropiece

con algun obstáculo; por ejemplo, un péndulo subiria perfectamente hasta la altura de donde ha descendido, si la resistencia del aire y algunos pequeños obstáculos no disminuyeran un tanto la fuerza que habia adquirido. Supongamos tambien, que se necesita, para levantar un cuerpo



A, de una libra, á la altura C D, de cuatro toesas, tantafuerza como para levantar un cuerpo B, de cuatro libras, á la altura E F, de una toesa. Todo esto lo conceden nuestros modernos filósofos. Es evidente que, al caer el cuerpo A de la altura C D, ha adquirido precisamente tanta fuerza

como el cuerpo B al caer de la altura E F; porque el cuerpo (B), al llegar al punto F y teniendo allí la fuerza para subir hasta el punto E (segun la primera suposicion), tiene fuerza para llevar un cuerpo de cuatro libras, es decir, su propio cuerpo, á la altura E F de una toesa; y en igual forma el cuerpo (A), al llegar al punto D y teniendo la fuerza de subir hasta C, tiene fuerza para llevar un cuerpo de una libra, es decir, su propio cuerpo, á la altura C D de cuatro toesas. Luego (conforme á la segunda suposicion) la fuerza de estos dos cuerpos es igual. Veamos si la cantidad de movimiento es tambien la misma en ambos casos. y aquí es donde, con sorpresa, nos encontraremos con una diferencia grandísima. Porque Galileo ha demostrado, que la velocidad adquirida por la caida C D es doble que la velocidad adquirida por la caida E F, aunque la altura sea cuádruple. Multipliquemos, pues, el cuerpo A, que es como 1, por su velocidad, que es como 2; el producto ó la cantidad de movimiento será como 2; y, de otro lado, multipliquemos el cuerpo B, que es como 4, por su velocidad, que es como 1; el producto ó la cantidad de movimiento sería como 4; luego la cantidad de movimiento del cuerpo (A) en el punto D, es la mitad de la cantidad de movimiento del cuerpo (B) en el punto F, y, sin embargo, sus fuerzas son iguales; luego hay mucha diferencia entre la cantidad de movimiento y la fuerza motriz que era lo que nos proponiamos demostrar. Segun se vé, por tanto, debe estimarse la fuerza por la cantidad del efecto que puede producir; por ejemplo, por la altura á que un cuerpo pesado de cierta magnitud y especie puede ascender, lo cual es muy diferente de la velocidad que se le puede comunicar; para comunicarle el doble de la velocidad, es preciso más que el doble de la fuerza. No puede darse una prueba más sencilla de esta verdad, y si Descartes incurrió en error en este punto, fué por que se fiaba demasiado de sus propios pensamientos, que no eran á

la sazon bastante maduros. Pero me sorprende que sus partidarios no hayan notado esta falta, y témome que comiencen poco á poco á imitar á algunos peripatéticos, de quien sin embargo se burlan y que, como ellos, se acostumbren á consultar más bien los libros de su maestro que la razon y la naturaleza.

18. Esta consideracion de la fuerza, distinguida de la cantidad de movimiento, es muy importante, no sólo en física y en mecánica para encontrar las verdaderas leyes de la naturaleza y reglas del movimiento, y áun para corregir muchos errores de carácter práctico que se han deslizado en los escritos de algunos hábiles matemáticos, sino tambien en la metafísica, para comprender mejor los principios; porque el movimiento, si sólo nos fijamos en lo que le constituye de un modo preciso y formal, es decir, en un cambio de lugar, no es una cosa enteramente real, y cuando muchos cuerpos cambian de situacion entre sí, no es posible determinar, sólo por la consideracion de estos cambios, á cual de entre ellos debe atribuirse el movimiento ó el reposo, como podria yo hacerlo ver geométricamente, si en este acto me propusiera hacerlo. Más la fuerza ó causa próxima de estos cambios es una cosa más real, y hay fundamento para atribuirla á un cuerpo más bien que á otro; y sólo por este medio se puede conocer á cuál de ellos pertenece el movimiento. Pero esta fuerza es una cosa diferente de la magnitud, de la figura y del movimiento, y debe creerse por lo mismo, que todo lo que se concibe en los cuerpos no consiste únicamente en la extension y en sus modificaciones, como nuestros filósofos modernos creen. Así nos hemos visto precisados á restablecer algunos séres ó formas, que ellos han desterrado de la filosofía. Y se vé claramente, que aunque todos los fenómenos particulares se puedan explicar matemática ó mecánicamente por los hombres entendidos, sin embargo, los principios generales de la naturaleza corpórea y de la mecá-

nica son antes metafísicos que geométricos, y pertenecen más bien á algunas formas ó naturalezas indivisibles como causas de las apariencias, que no á la masa corpórea ó extensa. Esta reflexion hace posible el reconciliar la filosofía mecánica de los modernos con la circunspeccion de algunas personas inteligentes y bien intencionadas, que temen con alguna razon que nos alejemos demasiado de los séres inmateriales con perjuicio de la piedad.

19. Como no me gusta juzgar mal á nadie, no acuso á aquellos filósofos modernos que pretenden desterrar las causas finales de la física, pero no puedo ménos de declarar que las consecuencias de esta opinion me parecen peligrosas, sobre todo cuando ligo esta con la que refuté al principio de este discurso, que tiende á suprimir las causas finales, absolutamente, como si Dios, al obrar, no se propusiese ningun fin ni ningun bien; ó como si el bien no fuese objeto de su voluntad. Precisamente, yo sostengo, por el contrario, que en las causas finales es donde debe buscarse el principio de todas las existencias y de las leyes de la naturaleza, porque Dios se propone siempre lo mejor y lo más perfecto. Confieso, sin embargo, que estamos expuestos á equivocarnos, cuando queremos determinar los fines ó consejos de Dios, pero esto no se verifica sino cuando queremos limitarlos á algun designio particular, creyendo que Dios no ha tenido en cuenta mas que una sola cosa, siendo así que se fija, al mismo tiempo, en el conjunto; y en semejante error incurrimos, cuando creemos que Dios ha hecho el mundo sólo para nosotros, aunque sea muy cierto que lo ha hecho todo para nosotros, y que no hay nada en el universo que no nos interese y que no se acomode tambien á las miras que se ha propuesto respecto de nosotros, segun los principios que dejamos sentados más arriba. Y así, cuando vemos algun buen efecto, ó que tiene lugar alguna perfeccion, que es resultado de las obras de Dios, podemos decir con seguridad que es obra

del designio de Dios; porque no hace nada al azar, ni es semejante á nosotros, que á veces dejamos de obrar bien. Por esta razon, léjos de caber engaño en este punto, como sucede á los políticos exajerados que suponen en los príncipes un refinamiento excesivo en sus designios, ó á los comentaristas, que suponen un refinamiento de erudiccioñ en el autor que comentan, no es posible atribuir demasiada reflexion á la sabiduría infinita, sin que deba temerse el errar mientras no se haga más que afirmar, y nos guardaremos de admitir proposiciones negativas que limiten sus divinos designios. Todos los que observan la admirable estructura de los animales, se ven precisados á reconocer la sabiduría del autor de todas las cosas, y aconsejo á los que tienen algun sentimiento de piedad y aun de verdadera filosofía, no escuchen las frases de algunos espíritus, que se dicen fuertes, quienes sostienen que se ve, porque se tienen ojos, sin que hayan sido hechos los ojos para ver. Cuando se tropieza con estas opiniones que lo atribuyen todo á la necesidad de la materia ó á cierto azar (aunque una y otra cosa deben parecer ridículas á los que comprendan lo que hemos explicado antes), es difícil que los que así piensan, puedan reconocer un autor inteligente de la naturaleza. Porque el efecto debe corresponder á su causa, y es claro que se le conocerá mejor por el conocimiento de la causa, siendo irracional introducir una inteligencia soberana ordenadora de las cosas, y despues, en vez de apelar á su sabiduría, servirse, para explicar los fenómenos, de las propiedades de la materia. Esto es lo mismo que si, para dar razon de una conquista, que un gran príncipe ha hecho, tomando una plaza fuerte de importancia, nos dijera un historiador, que se debia á que los pequeños cuerpos de la pólvora, al quedar libres mediante la aproximacion de la mecha, han salido con una velocidad capaz de arrojar un objeto duro y pesado contra las murallas de la plaza, mientras que los

pequeños cuerpos metálicos de que están formados los cañones, estaban bastante unidos y enlazados para no reventar á consecuencia de la fuerza del tiro; en vez de hacer ver como es debida la conquista á la prevision del príncipe, que supo escoger el tiempo y los medios convenientes, y á que con su poder ha vencido todos los obstáculos.

20. Esto me recuerda un precioso pasaje de Sócrates que se encuentra en el Fedon de Platon, el cual es perfectamente conforme á mis opiniones en este punto, y parece como escrito expresamente contra estos filósofos nuestros que son demasiado materiales. Esta circunstancia me mueve á traducirlo, aunque es bastante extenso; quizá esta muestra ó ejemplar dé ocasion á que alguno haga suyos muchos bellos y sólidos pensamientos, que se encuentran en los escritos de aquel famoso autor.

21. Puesto que se ha reconocido siempre la sabiduría de Dios en el pormenor de la formacion mecánica de algunos cuerpos particulares, es irremediable que esta misma sabiduría aparezca tambien en la economía general del mundo y en la constitucion de las leyes de la naturaleza. Lo cual es tan cierto, que se observan los consejos de esta sabiduría en las leyes del movimiento en general. Por que si solo hubiere en los cuerpos una masa extensa, y si en el movimiento sólo hubiese el cambio de lugar, y si todo se debiese y pudiese deducir de todas estas definiciones por una necesidad geométrica, se seguiria, como ya lo he demostrado en otra parte, que el cuerpo pequeño daria al mayor que estuviera en reposo, al chocar con él, la misma velocidad que él mismo tuviera, sin perder nada de la suya; y seria preciso admitir otras muchas reglas iguales á estas, que son absolutamente contrarias á la formacion de un sistema. Pero el decreto de la sabiduría divina, al conservar siempre la misma fuerza y la misma direccion en suma, ha provisto de remedio. Veo tambien

que muchos efectos de la naturaleza se pueden demostrar doblemente; á saber, por la causa eficiente, y tambien por la causa final, sirviéndose, por ejemplo, del decreto ó voluntad de Dios de producir siempre sus obras por las vías más fáciles y más determinadas, como he hecho ver en otra parte, al dar razon de las reglas de la catóptrica y de la dióptrica, y de lo cual me ocuparé un poco más adelante.

22. Es bueno hacer esta observacion, para poner de acuerdo á los que creen explicar mecánicamente la formacion de la primera contestura del animal y de toda la máquina constituida por sus partes, con los que dan razon de esta misma estructura por las causas finales. Una y otra cosa son buenas, una y otra pueden ser útiles, no sólo para admirar el arte del gran obrero, sino tambien para descubrir algo útil en la física y en la medicina. Los autores, que siguen estos caminos tan diferentes, no deberian maltratarse. Porque veo que los que se proponen explicar la belleza de la divina anatomía, se burlan de los otros que se imaginan que un movimiento de ciertos licores, al parecer fortuito, ha podido formar tan preciosa variedad de miembros, y los llaman temerarios y profanos. Y estos, á su vez, llaman á los primeros simples y supersticiosos, y los consideran semejantes á los antiguos que tenian á los físicos por impíos, cuando sostenian que no era Júpiter el que tronaba, sino cierta materia que se encuentra en las nubes. Lo mejor será tener en cuenta lo uno y lo otro, porque si es permitido valernos de una comparacion humilde, yo reconozco y apruebo la destreza de un operario, no sólo mostrando el plan que ha presidido á la construccion de las piezas de su máquina, sino tambien explicando los instrumentos de que se ha servido para hacer cada pieza, sobre todo, cuando estos instrumentos son sencillos y han sido ingeniosamente inventados. Y Dios es un operario bastante hábil para producir

una máquina mil veces más ingeniosa que la de nuestro cuerpo, con sólo servirse de algunos licores bastante simples formados expresamente para este objeto, de suerte que son suficientes las leyes ordinarias de la naturaleza, para separarlos como es preciso á fin de que produzcan un efecto tan admirable; pero tambien es cierto, que esto no se realizaría, si Dios no fuese el autor de la naturaleza. Sin embargo, veo que la vía de las causas eficientes, que es más profunda y en cierta manera más inmediata y *a priori*, es en cambio bastante difícil cuando se llega al pormenor, y creo que nuestros filósofos están las más veces muy distantes de alcanzar buen éxito en este punto. Pero la vía de las causas finales es más fácil, y sirve con frecuencia para adivinar verdades importantes y útiles, mientras que se necesitaría mucho tiempo para descubrirlas por la de las causas eficientes, que es más física; y la anatomía nos ofrece ejemplos patentes de esta verdad. Y así sostengo que Snellio, inventor de las reglas de la refraccion, habria gastado mucho tiempo para hallarlas, si hubiese querido averiguar primero cómo se forma la luz; pero siguió el método de que se han valido los antiguos filósofos en la catóptrica, que es el de las causas finales. Porque buscando la vía más fácil para conducir un rayo de un punto dado á otro punto dado mediante la reflexion sobre un plano dado (suponiendo que tal es el designio de la naturaleza), encontraron la igualdad de los ángulos de incidencia y de reflexion, como puede verse en un pequeño tratado de Heliodoro de Larisa y en otras obras. Lo cual es lo que Snellio, segun creo, y despues de él (aunque ignorando el trabajo de éste) Fermat, han sabido aplicar más ingeniosamente á la refraccion. Porque cuando los rayos guardan en los mismos medios la misma proporcion de los senos, que es tambien la de las resistencias de los medios, resulta que es aquella la vía más fácil, ó por lo ménos la más determinada, para pasar de un pun-

to dado en un medio á otro punto dado en otro medio. Y dista mucho de ser tan buena la demostracion que Descartes ha querido dar de este mismo teorema por la vía de las causas eficientes. Por lo ménos, hay motivo para sospechar que por este camino nunca la habría descubierto, si no hubiese llegado á su noticia, cuando estaba en Holanda, el descubrimiento de Snellio.

23. He creido conveniente insistir algun tanto en estas consideraciones sobre las causas finales, sobre las naturalezas incorpóreas y sobre una causa inteligente con relacion á los cuerpos, para dar á conocer su aplicacion en la física y en las matemáticas, á fin de purgar, por una parte, la filosofía mecánica del carácter profano que se le imputa, y para elevar, por otra, el espíritu de nuestros filósofos, desde las meras consideraciones materiales á meditaciones más nobles y elevadas. Ahora será muy oportuno pasar de los cuerpos á las naturalezas inmateriales, y, particularmente, á los espíritus, y decir algo sobre el medio de que Dios se sirve para ilustrarlos y para obrar sobre ellos; y, no hay que dudar, que hay tambien en esto ciertas leyes de la naturaleza, de que podré hablar más ámpliamente en otra ocasion. Por ahora, bastará tocar el punto de las ideas, y examinar si vemos todas las cosas en Dios, y de qué manera Dios es nuestra luz. Es preciso tener presente que el mal uso de las ideas dá ocasion á muchos errores; porque cuando se razona sobre alguna cosa, se imagina tener una idea de esta cosa, y, apoyándose en este fundamento, algunos filósofos antiguos y modernos han presentado una demostracion de la existencia de Dios, que es muy imperfecta. Es indispensable, dicen, que tenga yo una idea de Dios ó de un sér perfecto, puesto que pienso en él y no podria pensar en él sin idea; es así que la idea de este sér encierra todas las perfecciones, una de las cuales es la existencia; luego Dios existe. Mas como muchas veces pensamos en quimeras imposibles, por

ejemplo, en el último grado de la velocidad, en elnúmero más grande, en el encuentro de la concóide con la base, es claro que semejante razonamiento no basta. En este sentido, pues, puede decirse que hay ideas verdaderas y falsas, segun que la cosa de que se trate sea ó no posible. Puede uno creer que tiene una idea de la cosa, cuando está seguro de su posibilidad. Así, el argumento expuesto prueba, por lo ménos, que Dios existe necesariamente, si Dios es posible. Es, efectivamente, un magnífico privilegio de la naturaleza divina el no necesitar más que de su posibilidad ó esencia, para existir actualmente, y esto es, justamente lo que se llama ENS A SE.

24. Para conocer mejor la naturaleza de las ideas, es preciso decir algo sobre la variedad de los conocimientos. Cuando reconozco una cosa entre otras, sin poder decir en qué consisten sus diferencias ó propiedades, el conocimiento es confuso. Así, á veces, conocemos claramente, sin tener la menor duda, si un poema ó un cuadro están bien ó mal hechos, porque hay un no sé qué, que nos satisface ó que nos choca. Mas cuando puedo explicar los signos que tengo, el conocimiento se llama distinto; como sucede cuando un ensayador discierne el oro verdadero del falso por medio de ciertas pruebas ó signos que constituyen la definicion del oro. Pero el conocimiento distinto tiene grados, porque, ordinariamente, las nociones que entran en la definicion, tendrán, á su vez, necesidad de definicion, y sólo se las conoce confusamente. Mas cuando todo lo que entra en una definicion ó conocimiento distinto se conoce distintamente, hasta las nociones primitivas, yo llamo á este conocimiento adecuado. Y cuando mi espíritu comprende, á la vez y distintamente, todos los elementos primitivos de una nocion, entonces tiene lugar un conocimiento intuitivo, el cual es muy raro, porque los conocimientos humanos, en su mayor parte, son confusos, ó bien hipotéticos. Tambien es bueno discernir las defini-

ciones nominales y las reales. Tiene lugar la definicion nominal, cuando se duda si la nocion definida es posible, como, por ejemplo, si digo que un tornillo sin fin es una línea sólida, cuyas partes son congruentes ó pueden incidir la una sobre la otra; el que no conoce, por otra parte, lo que es un tornillo sin fin, podrá dudar si semejante línea es posible, aunque en efecto sea esta una propiedad recíproca del tornillo sin fin, porque las demás líneas, cuyas partes son congruentes (caso en que sólo están la circunferencia del círculo y la línea recta), son planas, es decir, se pueden describir *in plano*. Esto muestra que toda propiedad recíproca puede servir para una definicion nominal; mas cuando la propiedad dá á conocer la posibilidad de la cosa, constituye una definicion real; y mientras que es sólo una definicion nominal, no es posible estar seguro de las consecuencias que de ella puedan sacarse, porque si oculta alguna contradiccion ó posibilidad, podrian deducirse conclusiones opuestas. Por esto, las verdades no dependen de los nombres, y no son arbitrarias, como algunos filósofos modernos han creido. Por lo demás, tambien hay diferencia entre las varias especies de definiciones reales; porque, cuando la posibilidad se prueba sólo por la experiencia, como sucede en la definicion del azogue, cuya posibilidad se conoce porque se sabe que semejante cuerpo es un flúido extremadamente pesado, y, sin embargo, bastante volátil, la definicion es sólo real y nada más: mas cuando la prueba de la posibilidad se hace *a priori*, la definicion es tambien real y causal, como si contiene la generacion posible de la cosa; y cuando lleva el análisis á su último término, hasta las nociones primitivas, sin suponer cosa alguna cuya posibilidad tenga necesidad de prueba *a priori*, la definicion es perfecta ó esencial.

25. Es claro que no tenemos ninguna idea de una nocion cuando es imposible. Y si el conocimiento es sólo hi-

potético ó supositivo, aunque tengamos la idea, no la contemplamos, porque semejante nocion sólo se conoce al modo que se conocen las nociones ocultamente imposibles, y si es posible, no se la conoce por esta manera de conocer: por ejemplo, cuando pienso en mil ó en un quiliógono, lo hago muchas veces sin contemplar la idea de él, como cuando digo que mil es diez veces ciento, sin tomarme el trabajo de pensar en lo que son el 10 ni el 100, porque supongo que lo sé ya, y creo no tener necesidad de pararme á concebirlo. Así que podrá suceder, como sucede con frecuencia, que me engañe respecto á una nocion que yo supongo ó creo que la entiendo, aunque en realidad sea imposible, ó por lo ménos, incompatible con las demás nociones á que la uno, y ya me engañe ó no me engañe, esta manera supositiva de concebir subsiste siendo la misma. Cuando nuestro conocimiento es claro en las nociones confusas, ó cuando es intuitivo en las nociones distintas, sólo entonces tenemos la idea completa.

26. Para concebir bien qué es la idea, es preciso prevenir una equivocacion, porque muchos toman la idea por la forma ó diferencia de nuestros pensamientos, y de esta suerte no tenemos la idea en el espíritu, sino en tanto que pensamos en ella, y siempre que pensamos de nuevo en ella, tenemos otras ideas de la misma cosa, aunque semejantes á las precedentes. Pero otros, al parecer, toman la idea por un objeto inmediato del pensamiento ó por cierta forma permanente que subsiste en el alma despues que dejamos de contemplarla. En efecto, nuestra alma tiene siempre en sí misma la cualidad de representarse cualquiera naturaleza ó forma, sea la que quiera, cuando se presenta la ocasion de pensar en ella. Y yo creo que esta cualidad de nuestra alma, en cuanto expresa alguna naturaleza, forma ó esencia, es propiamente la idea de la cosa, que está en nosotros, y que está siempre en nosotros, ya pensemos en ella, ya no pensemos. Porque

nuestra alma expresa á Dios y el universo, y todas las esencias lo mismo que las existencias. Esto concuerda con mis principios, porque naturalmente nada nos entra en el espíritu viniendo del exterior y es una mala costumbre la de pensar como si nuestra alma recibiese mensajeros de fuera, y como si tuviera puertas y ventanas. Tenemos en el espíritu todas estas formas, y las tenemos siempre, porque el espíritu expresa siempre todos sus pensamientos futuros, y piensa, aunque confusamente, sobre lo que pensará algun dia con toda distincion. Y no se nos puede enseñar cosa alguna de que no tengamos ya en el espíritu la idea, la cual es como la materia de que se forma este pensamiento. Esto lo conoció perfectamente Platon, cuando colocó en primer término su doctrina de la reminiscencia, que tiene mucha solidez, con tal que se la tome en buen sentido, purgándola del error de la preexistencia, y que no se imagine que el alma ha sabido y pensado ya distintamente en otro tiempo lo que sabe y piensa al presente. Y Platon comprobó esta opinion por medio de una preciosa experiencia, valiéndose de un jóven á quien lleva como por la mano al descubrimiento de verdades muy difíciles de la geometría sobre lo inconmensurable, sin enseñarle nada, empleando tan sólo preguntas hechas con órden y oportunidad. Lo cual hace ver, que nuestra alma lo sabe todo virtualmente, y que sólo necesita direccion y advertencias para conocer las verdades, y por consiguiente, que por lo ménos tiene las ideas de que dependen estas verdades. Y hasta puede decirse que posee ya estas verdades, cuando se las toma como las relaciones de las ideas (1).

27. Aristóteles prefirió comparar nuestra alma á tablillas sin usar, en las que se puede escribir lo que se

(1) Aquí se ve el gérmen del pensamiento que desenvolvió despues Kant en su *Teoría de la razon pura*. (Nota del traductor.)

quiera, y ha sostenido que nada entra en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos. Esto se acomoda más con las nociones populares, lo cual es propio del modo de Aristóteles, mientras que Platon va más al fondo de las cosas. Sin embargo, esta clase de *doxologias* ó *practicologias* pueden pasar en el uso ordinario del lenguage, á la manera que vemos que los copernicanos no dejan de decir que el sol sale y se pone. Aun encuentro que muchas veces se las puede dar un buen sentido, conforme al cual no tendrán nada de falso, como he observado ya, al exponer de qué manera puede decirse con verdad que las sustancias particulares obran las unas sobre las otras, y en este mismo sentido cabe decir tambien, que recibimos de fuera conocimientos por el ministerio de los sentidos, porque algunas cosas exteriores contienen ó expresan más particularmente las razones que determinan nuestra alma á ciertos pensamientos. Más cuando se trata de la exactitud de las verdades metafísicas, es importante conocer el alcance y la independencia de nuestra alma, la cual camina infinitamente más léjos de lo que el vulgo se imagina, aunque en el uso ordinario de la vida sólo se le atribuya lo que más materialmente se percibe, y lo que nos afecta de una manera particular, porque en tal caso no se necesita caminar más adelante. Bueno seria, sin embargo, escojer términos propios para uno y otro sentido, á fin de evitar equivocaciones. Y así á estas expresiones que están en el alma, ya se las conciba ó no, se las puede llamar ideas; mas las que se conciben ó forman, se las puede llamar nociones, *conceptus*. Pero de cualquiera manera que se tome, siempre es falso que todas nuestras nociones procedan de los sentidos que se llaman exteriores, porque la que yo tengo de mí mismo y de mis pensamientos, y por consiguiente del sér, de la sustancia, de la accion, de la identidad, y de muchas otras, proceden de una experiencia interna.

28. En el rigor de la verdad metafísica, no hay causa esterna que obre sobre nosotros, escepto Dios, y sólo Dios se comunica con nosotros inmediatamente en virtud de nuestra dependencia contínua. De donde se sigue, que no hay ningun otro objeto esterno que toque á nuestra alma y que escite inmediatamente nuestra percepcion. Y así no tenemos en nuestra alma las ideas de todas las cosas sino en virtud de la accion contínua de Dios sobre nosotros, es decir, porque todo efecto expresa su causa, y por lo tanto la esencia de nuestra alma es cierta expresion, imitacion ó imágen de la esencia, pensamiento y voluntad divinas y de todas las ideas comprendidas en ellas. Puede, por tanto, decirse, que solo Dios es nuestro objeto inmediato fuera de nosotros, y que por él vemos todas las cosas; por ejemplo, cuando vemos el sol y los astros, Dios es el que nos ha dado, y conserva en nosotros, las ideas de estos objetos y el que nos precisa á pensar efectivamente en ellas, mediante su concurso ordinario, á la vez que nuestros sentidos están preparados de cierta manera segun las leyes que el mismo Dios ha establecido. Dios es el sol y la luz de las almas, *lumem iluminans omnem hominem venientem in hunc mundum*, y esta opinion no es de ahora. Siguiendo la Sagrada Escritura y los Padres que siempre se han inclinado más del lado de Platon que del de Aristóteles, me acuerdo haber observado en otra ocasion, que algunos escolásticos creian que Dios es la luz del alma, y segun su modo de hablar, *intellectus agens animæ rationalis.* Los discípulos de Averroes lo entendieron mal, mas otros, entre ellos Guillermo de S. Amour y muchos teólogos místicos, lo han comprendido de un modo digno de Dios y capaz de elevar el alma al conocimiento de su propio bien.

29. Sin embargo, yo no soy de la opinion de algunos entendidos filósofos, que sostienen que nuestras ideas mismas están en Dios, y de ninguna manera en nosotros. Es-

to nace, á mi ver, de que no han considerado bastante lo que acabamos de explicar tocante á las sustancias, ni han tenido en cuenta la extension é independencia de nuestra alma, lo cual hace que encierre en sí misma lo que le sucede, y que exprese á Dios, y con Dios á todos los séres posibles y actuales, al modo que un efecto expresa su causa. Porque es inconcebible que yo piense por las ideas de otro. Tambien es necesario que el alma sea positivamente afectada de cierta manera, cuando piensa en alguna cosa, así como tambien que haya en ella, con anterioridad, no sólo la potencia pasiva de poder ser afectada de este modo, la cual está ya por completo determinada, sino tambien una potencia activa, en cuya virtud ha habido en su naturaleza signos de la produccion futura de este pensamiento y disposiciones para producirlo oportunamente. Todo esto envuelve ya la idea comprendida en este pensamiento.

30. Respecto á la accion de Dios sobre la voluntad humana, se presentan reflexiones bastante difíciles, que son demasiado extensas para tratar de ellas en este momento. Sin embargo, hé aquí lo que puede decirse así por encima. Al concurrir Dios á nuestras acciones ordinariamente, no hace más que seguir las leyes que ha establecido, es decir, conserva y produce contínuamente nuestro sér, de suerte que los pensamientos nos llegan expontánea ó libremente en el órden que la nocion de nuestra sustancia individual permite, y en el que se les podria prever de toda eternidad. Además, en virtud del decreto que hace que la voluntad tienda siempre al bien aparente, expresando ó imitando la voluntad de Dios bajo ciertos conceptos particulares, con relacion á los cuales este bien aparente tiene siempre algo de verdadero, Dios determina nuestra voluntad á la eleccion de lo que parece ser lo mejor sin cohibirla, sin embargo. Porque, absolutamente hablando, el alma está en la indiferencia en cuanto se la opone á la necesidad, y tiene el poder de obrar de otra manera ó de suspender por

completo su accion, siendo y permaneciendo posible el seguir uno ú otro camino. Depende, pues, del alma, el precaverse contra las sorpresas que puedan causar las apariencias, empleando una voluntad firme y reflexiva, y no obrando ni juzgando en ciertas ocasiones, sino despues de haber maduramente deliberado. Es cierto, sin embargo, y hasta es sabido de toda eternidad, que alguna alma no se servirá de este poder en una situacion dada. ¿Y á quién puede culpar de ésto, más que á sí misma? Porque todas estas quejas despues del hecho son injustas, y lo hubieran sido antes del hecho. ¿Esta alma, poco antes de pècar, pudo tener motivo para quejarse de Dios como si la determinase al pecado? Siendo las determinaciones de Dios, en estas materias, cosas que no se pueden preveer, ¿cómo puede saber que está determinada á pecar, cuando sólo llega á saberlo cuando ha pecado ya efectivamente? Aquí sólo se trata de no querer, y Dios no puede exigir una condicion más fácil ni más justa; así como los jueces, sin indagar las razones que han dispuesto á un hombre á tener una mala voluntad, sólo se paran á considerar hasta qué punto ha sido mala esta misma voluntad. Pero, ¿es que quizá se sabe de toda eternidad, que yo pecaré? Respondeos á vos mismo: quizá no; y sin pensar en lo que no podeis conocer, lo cual no habria de daros ninguna luz, obrad segun vuestro deber que conoceis bien. Pero dirá alguno: ¿de dónde nace que este hombre ha de cometer seguramente tal pecado? La respuesta es fácil, y es que de otra manera no existiria este hombre. Porque Dios ve en todo tiempo, que habrá un cierto Júdas, cuya nocion ó idea, que está en Dios, contiene esta accion futura libre. No queda ya más que hacer esta pregunta: ¿por qué un tal Júdas, el traidor, que sólo es posible en la idea de Dios, existe actualmente? Mas, para esta pregunta no hay respuesta en este mundo, y sólo puede decirse, en general, que puesto que Dios ha querido que exista, no obs-

tante el pecado que preveia, es preciso que este mal quede compensado con usura en el universo, y que Dios sacára de él un bien mucho mayor, resultando, en suma, que esta série de cosas, en que está comprendida la existencia de este pecador, es la más perfecta entre todas las demás maneras posibles. Mas el explicar siempre la admirable economía de esta eleccion, no nos es posible hacerlo mientras seamos viajeros en este mundo; y bastante es el saberlo, aunque sin comprenderlo. Y ya es tiempo de reconocer *altitudinem divitiarum*, lo profundo é insondable de la divina sabiduría, sin descender á un pormenor que envuelve consideraciones infinitas. Sin embargo, se ve claramente que Dios no es la causa del mal. Porque, no sólo despues de la pérdida de la inocencia de los hombres á causa del pecado original, sino que *ya antes habia una limitacion ó imperfeccion original, connatural á todas las criaturas*, que las hace pecables ó capaces de delinquir. Y así no presentan en este punto dificultades mayores los supralapsarios que todos los demás. *A esto es á lo que debe reducirse, en mi sentir, la opinion de San Agustin y de otros autores que dicen, que la raiz del mal está en la nada, es decir, en la privacion ó limitacion de las criaturas*, la cual remedia Dios graciosamente por el grado de perfeccion que le place conceder. Esta gracia de Dios, ya sea ordinaria, ya extraordinaria, tiene sus grados y su medida, siendo siempre eficaz por sí misma para producir cierto efecto proporcionado; y es además siempre suficiente, no sólo para librarnos del pecado, sino tambien para producir la salvacion, suponiendo que el hombre ha de ayudarse por su parte; pero no siempre es suficiente para sobreponerse á las inclinaciones del hombre, porque de otra manera no tendria objeto, y esto está reservado solo á la gracia absoluta eficaz, la cual siempre es victoriosa, ya lo sea por sí misma, ya por la coincidencia de las circunstancias.

31. Por último, las gracias de Dios son gracias completamente puras, que las criaturas no pueden pretender; y, por lo tanto, como no basta, para dar razon de la eleccion que Dios hace al otorgar estas gracias, recurrir á la prevision absoluta ó condicional de las acciones futuras de los hombres, no hay que imaginarse tampoco decretos absolutos, que no tengan ningun motivo racional. Por lo que hace á la fe ó á las buenas obras previstas, es muy cierto que Dios ha elegido sólo aquellos cuya fe y caridad preve, *quos se fide donaturum præscivit*, pero aquí se presenta la misma cuestion; ¿por qué Dios dá á unos y no á otros la gracia de la fe ó de las buenas obras? En cuanto á esta ciencia de Dios, que es la prevision, no de la fe y de las buenas obras, sino de su materia y predisposicion, ó de aquello en que el hombre puede contribuir por su parte (puesto que ciertamente hay diversidad del lado de los hombres allí donde la hay del lado de la gracia, y en efecto es preciso que el hombre, aunque tenga necesidad de que se le escite al bien y se le convierta, obre tambien despues por su parte), creen muchos que podria decirse que, al ver Dios lo que el hombre haria sin la gracia ó asistencia extraordinaria, ó por lo ménos, lo que hará por su parte, abstraccion hecha de la gracia, podria resolverse á darla á aquellos cuyas disposiciones naturales fuesen las mejores, ó, por lo ménos, las ménos imperfectas ó ménos malas. Pero aun cuando esto fuera así, puede decirse que estas disposiciones naturales, en cuanto tienen de buenas, son tambien efecto de una gracia, aunque ordinaria, por haber dado Dios esta ventaja á unos más que á otros; y puesto que sabe que estas ventajas naturales que da, servirán de motivo para conceder la gracia ó asistencia extraordinaria, segun esta doctrina: ¿no es claro que al fin todo viene á reducirse enteramente á su misericordia? Creo, pues, (puesto que no sabemos ni cómo ni en cuánto atiende Dios á las disposiciones naturales en la dis-

pensacion de la gracia) que lo más exacto y lo más seguro, es decir, segun nuestros principios y lo que queda dicho, que es preciso que haya entre los séres posibles, la persona de Pedro ó de Juan, cuya nocion ó idea contiene toda esta série de gracias ordinarias y extraordinarias y todo el enlace de estos sucesos con todas sus circunstancias, y que ha querido Dios escogerla para la existencia actual entre una infinidad de otras personas tambien posibles; y dicho esto, nada más hay que pedir y todas las dificultades desaparecen. Porque en cuanto á la gran cuestion de, por qué Dios ha escogido esta persona entre tantas otras posibles, es preciso ser bien poco razonable para no darse por satisfecho con las razones generales que hemos expuesto, y cuyo pormenor supera á nuestras fuerzas. Y así, en vez de recurrir á un decreto absoluto, que careciendo de razon es inadmisible, ó á razones que no pueden resolver la dificultad, y que precisan á acudir á otras, lo mejor será decir con San Pablo, que en este punto hay razones muy poderosas de sabiduría y de congruencia desconocidas á los mortales y fundadas en el órden general, cuyo fin es la mayor perfeccion del universo, y á las que Dios se ha atenido. En esto se manifiestan los motivos de la gloria de Dios y de la manifestacion de su justicia, así como de su misericordia y en general de sus perfecciones; y por último, esa profundidad inmensa de sus riquezas en que estaba absorvida el alma de San Pablo.

32. Por lo demás, los pensamientos que acabamos de explicar, y particularmente el gran principio de la perfeccion de las operaciones de Dios y el de la nocion de la sustancia, que encierra en sí todos sus fenómenos con todas sus circunstancias, léjos de dañar, sirven para confirmar la religion, disipar dificultades muy graves, y para inflamar las almas con un amor divino, y elevar los espíritus hasta el conocimiento de las sustancias incorpóreas,

mucho más que las hipótesis que hemos examinado hasta aquí. Porque se ve muy claramente, que *todas las demás sustancias dependen de Dios, como los pensamientos emanan de nuestra sustancia, que Dios está todo en todas ellas, y que está unido íntimamente á todas las criaturas, á medida, sin embargo, de su perfeccion*, que él es el único que las determina en lo exterior por su influencia, y si obrar es determinar inmediatamente, puede decirse en tal sentido, en lenguaje metafísico, que sólo Dios obra sobre mí, y sólo él me puede hacer bien ó mal, contribuyendo las demás sustancias solo en razon de estas determinaciones, á causa de que, atendiendo Dios á todas, reparte sus bondades y las obliga á concordarse entre sí. Y así sólo Dios forma el lazo ó la comunicacion entre las sustancias, y sólo mediante él los fenómenos de las unas se encuentran y concuerdan con los fenómenos de las otras, habiendo, por consiguiente, realidad en nuestras percepciones. Mas en la práctica se atribuye la accion á las razones particulares en el sentido que he explicado antes, porque no es necesario hacer siempre mencion de la causa universal en los casos particulares. Se ve tambien, que toda sustancia tiene una perfecta espontaneidad (la cual se convierte en libertad en las sustancias inteligentes), que todo lo que le sucede es un resultado de su idea ó de su sér, y que nada la determina, como no sea Dios. Por esta razon, cierta persona de gran elevacion de espíritu y de reconocida santidad, acostumbraba á decir, que el alma debe con frecuencia pensar como si solo existieran en el mundo Dios y ella. *Y no hay cosa alguna que obligue más á comprender la inmortalidad, que esta independencia y esta extension del alma, que la pone absolutamente á cubierto de todas las cosas exteriores, puesto que ella sola constituye todo su mundo y se basta con Dios:* y es tan imposible que perezca ella sin aniquilacion, como es imposible que el mundo, del cual es aquella una expresion viva y perpétua, se

destruya á sí mismo; y por lo tanto, no es posible que los cambios de esta masa extensa que se llama nuestro cuerpo, influyan nada sobre el alma, ni que la disipacion de este cuerpo destruya lo que es indivisible.

33. Aquí se ve tambien cómo se aclara el gran misterio de la union del alma y el cuerpo, es decir, cómo las pasiones y las acciones del uno van acompañadas de las acciones y pasiones ó bien de los fenómenos correspondientes de la otra. Porque no hay medio de concebir que el uno ejerza influencia sobre el otro, y no es racional recurrir simplemente á la operacion extraordinaria de la causa universal en una cosa ordinaria y particular. Hé aquí la verdadera razon de esto. Hemos dicho, que todo lo que suceda al alma y á cada sustancia, es un resultado de su nocion, luego la idea misma ó esencia del alma exige que todas sus percepciones nazcan *(sponte)* de su propia naturaleza y de modo que correspondan de suyo á lo que se realiza en todo el universo, y más particular y perfectamente, á lo que se realiza en el cuerpo á que está afecta, porque el alma expresa en cierta manera y por un tiempo dado, y segun la relacion de los demás cuerpos con el suyo, el estado del universo. *Esto nos hace ver, cómo nuestro cuerpo nos pertenece sin estar sin embargo unido á nuestra esencia.* Creo que las personas reflexivas juzgarán favorablemente de nuestros principios, porque verán con claridad en qué consiste la conexion que hay entre el alma y el cuerpo, la cual parece inexplicable siguiendo cualquiera otro camino. Se vé tambien que las percepciones de nuestros sentidos, hasta cuando son claras, deben contener necesariamente algun sentimiento confuso, porque como todos los cuerpos del universo simpatizan, el nuestro recibe la impresion de todos los demás, y aunque nuestros sentidos se refieren á todo, no es posible que nuestra alma pueda atender á todo en particular; y por esta razon nuestros sentimientos confusos son resultado

de una variedad de percepciones, que es absolutamente infinita. Es, sobre poco más ó ménos, como el murmurio confuso que oyen los que se aproximan á la orilla del mar, y que nace de la reunion de repercusiones de olas innumerables. Porque si entre muchas percepciones (que no concuerdan para formar una) no hay ninguna que sobresalga por encima de las otras, y si todas ellas causan impresiones igualmente fuertes ó igualmente capaces de determinar la atencion del alma, la percepcion en este caso no puede ménos de ser confusa.

34. Suponiendo que los cuerpos que constituyen *unum per se*, como el hombre, son sustancias y tienen formas sustanciales, y que las bestias tienen alma, es preciso reconocer que estas almas y estas formas sustanciales no pueden perecer enteramente, como no pueden perecer los átomos ó las más ínfimas partes de la materia en opinion de otros filósofos; porque ninguna sustancia perece, por más que pueda trasformarse. Tales sustancias expresan tambien el universo, aunque más imperfectamente que los espíritus. Mas la principal diferencia consiste, en que tales sustancias no conocen lo que ellas son, ni lo que hacen, y por consiguiente, no pudiendo reflexionar, no pueden descubrir las verdades necesarias y universales. Careciendo, pues, de reflexion carecen por tanto de la cualidad moral, de donde resulta que, pasando por mil trasformaciones, al modo que la oruga se convierte en mariposa, respecto á la moral ó á la práctica es lo mismo que si pereciesen, y hasta puede decirse físicamente, como es costumbre decir que los cuerpos perecen por su corrupcion. Pero el alma inteligente, al conocerse á sí propia, y al poder decir este *yo*, que significa mucho, no sólo subsiste y permanece metafísicamente mejor que las otras sustancias, sino que subsiste la misma moralmente y constituye la misma personalidad. Porque el recuerdo, el conocimiento de este *yo* es lo que la hace capaz de castigo y de recompensa. Y así

la inmortalidad que exigen la moral y la religion, no consiste sólo en esta subsistencia perpétua, que es comun á todas las sustancias, puesto que sin este recuerdo de lo que se ha sido, no tendria aquella nada de deseable. Supongamos que un particular se encuentra de repente rey de la China, pero á condicion de olvidar lo que ha sido, quedándose como si naciera de nuevo; en la práctica, ó en cuanto á los efectos que es posible percibir, ¿no es esto lo mismo que si se le hubiera aniquilado, y que en su lugar y en el mismo instante se creára un rey para la China? Ahora bien, este particular no tendria razon alguna para desear semejante cosa.

35. Mas si hemos de juzgar por razones naturales, el hecho de que Dios conservará siempre, no sólo nuestras sustancias, sino tambien nuestra persona, es decir, el recuerdo y el conocimiento de lo que somos (aunque el conocimiento distinto tenga algunas veces intermitencias, como en el sueño y en los accidentes), es imprescindible unir la moral á la metafísica; es decir, que no basta considerar á Dios como principio y causa de todas las sustancias y de todos los séres, sino tambien como jefe de todas las personas ó sustancias inteligentes, y como el monarca absoluto de la más perfecta ciudad ó república, tal como lo es el universo, compuesto del conjunto de todos los espíritus; siendo Dios mismo el más completo de todos los espíritus, así como es el más grande de todos los séres. Porque, indudablemente, los espíritus son los séres más perfectos, y los que mejor expresan la divinidad. Y como toda la naturaleza, el fin, la virtud y la funcion de las sustancias, expresan á Dios y al universo, segun queda suficientemente explicado, es indudable, que las sustancias que expresan tales objetos con conciencia de lo que hacen, y que son capaces de conocer grandes verdades respecto á Dios y al universo, tienen que expresarlos mejor, sin comparacion, que todas esas otras sustancias ó naturalezas que

son brutas ó incapaces de conocer verdades, ó que están absolutamente destituidas de sentimiento y de razon; y la diferencia entre las sustancias inteligentes y las que no lo son, es tan grande como la que hay entre un espejo y el que se mira en él. Y como Dios mismo es el más grande y el más sábio de los espíritus, es llano pensar que los séres con quienes puede, por decirlo así, entrar en conversacion y, si se quiere, en sociedad, comunicándoles sus sentimientos y sus voliciones de una manera particular, y en términos que pueden conocer y amar á su bienhechor, deben tales séres interesarle infinitamente más que todas las demás cosas, que sólo pueden pasar por instrumentos de los espíritus. Esto es lo que vemos practicar á todas las personas sensatas, puesto que hacen infinitamente más caso de un hombre que de cualquiera otra cosa, por preciosa que sea; y parece que la mayor satisfaccion que puede tener un alma, que esté contenta de sí misma, es la de verse amada por todas las demás; si bien, respecto de Dios, hay la diferencia de que su gloria y nuestro culto no añaden nada á su satisfaccion, como que el conocimiento de las criaturas no no es más que un resultado de su soberana y perfecta felicidad, bien distante, por tanto, de contribuir á ella ó de ser, en parte, su causa. Sin embargo, lo que es bueno y racional en los espíritus finitos, se encuentran eminentemente en él, y así como nosotros alabaríamos á un rey que prefiriera conservar la vida de un hombre que la del más precioso y raro de los animales, no debemos dudar que el más sábio y justo de todos los monarcas se inspire en estos mismos sentimientos.

36. En efecto, los espíritus son las sustancias más perfectibles, y sus perfecciones tienen de particular el que se estorban ménos, ó más bien, se auxilian entre sí; porque sólo los más virtuosos podrán ser los más perfectos amigos; de donde se sigue claramente que Dios, que siempre tiene en cuenta la mayor perfeccion en general, atenderá

con preferencia á los espíritus, y les dará, no sólo en general, sino tambien á cada uno en particular, el mayor grado de perfeccion que la armonía universal permita. Tambien puede decirse que Dios, en cuanto es un espíritu, es el orígen de las existencias; porque de otra manera, si careciese de voluntad para escoger lo mejor, ninguna razon habria para que existiera un sér posible con preferencia á otros posibles. Y así, esta cualidad de Dios, la de ser espíritu, está por encima de todas las demás consideraciones que pueda tener respecto de las criaturas; como que sólo los espíritus están hechos á su imágen, y casi son de su raza ó como hijos de su casa, puesto que sólo ellos le pueden servir libremente y obrar con conocimiento imitando la naturaleza divina; como que un solo espíritu vale todo un mundo, puesto que no sólo lo expresa, sino que lo conoce, y se gobierna en él á la manera de Dios. Y aunque toda sustancia expresa todo el universo, hay la diferencia de que las otras sustancias expresan más bien al mundo que á Dios, mientras que los espíritus expresan más bien á Dios que al mundo. Esta naturaleza tan noble de los espíritus, que los aproxima á la divinidad, en cuanto esto es posible á simples criaturas, hace que Dios saque de ellos infinitamente más gloria que de todos los otros séres, como que todos los demás sólo prestan materia á los espíritus para glorificarle. Por esta razon compete, por decirlo así, personalmente y de una manera especial á Dios esta cualidad moral, que le constituye en señor y monarca de los espíritus. En este sentido Dios se humaniza, consiente antropologías y entra en sociedad con nosotros, al modo que un príncipe con sus súbditos; y le es tan querida esta consideracion, que el dichoso y floreciente estado de su imperio, que consiste en la mayor felicidad posible de sus habitantes, constituye la ley suprema y primera de todas sus leyes; porque la felicidad es respecto de las personas, lo que es la perfeccion res-

pecto de los séres. Y si el primer principio de la existencia del mundo físico es el decreto por el cual se le da la mayor perfeccion posible, el primer designio del mundo moral, ó de la ciudad de Dios, que es la parte más noble del universo, debe ser derramar en él la mayor felicidad posible. Es indudable que Dios ha ordenado todo de manera que los espíritus no sólo puedan vivir siempre, lo cual es infalible, sino que conserven siempre su cualidad moral, para que su ciudad no pierda ninguna persona, así como el mundo no pierde ninguna sustancia. Por consiguiente, los espíritus sabrán siempre lo que son; de otra manera no serian susceptibles de premio ó de castigo, lo cual es esencial en una república, y más en la más perfecta, como lo es esta, en la que nada puede quedar en olvido. Por último, siendo Dios al mismo tiempo el más justo y el más bondadoso de los monarcas, y exigiendo solo una buena voluntad, con tal que sea séria y sincera, sus súbditos no pueden desear ni aspirar á una condicion más ventajosa, puesto que, para hacerlos perfectamente dichosos, exige tan solo que le amen.

37. Los filósofos antiguos conocieron muy poco estas verdades. Sólo Jesucristo las ha expresado de un modo divino, y en una forma tan clara y tan sencilla, que los espíritus más groseros las han comprendido; y así su Evangelio ha cambiado enteramente la faz de las cosas humanas; y nos ha dado á conocer el reino de los cielos ó esa república perfecta de los espíritus, que merece el título de ciudad de Dios, descubriéndonos sus admirables leyes. Sólo él nos ha hecho ver lo mucho que Dios nos ama y la exactitud con que ha provisto á todo lo que nos interesa, al decirnos que si tiene cuidado de los gorriones, no ha de olvidar las criaturas racionales que le son infinitamente más queridas; que están contados todos nuestros cabellos; que perecerán el cielo y la tierra, primero que cambiar la palabra de Dios y lo que pertenece al órden de nuestra

salvacion; que Dios atiende más á la menor de las almas inteligentes, que á la máquina entera del mundo; que no debemos temer á los que pueden destruir los cuerpos, pero no dañar á nuestras almas, puesto que Dios las puede hacer dichosas ó desgraciadas, y que las de los justos están en su mano á cubierto de todas las revoluciones del universo, como que solo Dios obra sobre ellas; que ninguna de nuestras acciones quedará oculta; que todo se tendrá en cuenta, hasta las palabras ociosas y hasta la cucharada de agua mal empleada; por último, que todo debe redundar en bien para los buenos; que los justos serán como soles, y que ni nuestros sentidos ni nuestros espíritus han gustado nunca, ni aproximadamente, la felicidad que Dios prepara á los que le aman.

OBSERVACIONES

Á LAS OPINIONES DEL OBISPO DE WORCESTER Y DE M. LOCKE.

sobre las ideas y principalmente sobre la sustancia.

1690.

El obispo de Worcester, (1) en el último capítulo del discurso que ha escrito en defensa de la Trinidad y que publicó el año pasado, se propone examinar las objecciones relativas al valor de la razon, y se fija principalmente, en general, en sí solo debe creerse aquello que se comprende y de que se tenga idea clara y distinta, diciendo en la pág. 231, que nuestros Unitarios no han explicado la naturaleza y los límites de la razon, como deberían para hacer de ella la regla de su fe. Al parecer se dirige á los que han escrito últimamente en Inglaterra, y quizá tampoco los demás le habrán satisfecho. Es cierto que algunos trabajos hay sobre este punto, y Andres Kesler (2), teólogo

(1) Edward Stillingfleet, obispo de Worcester, uno de los más grandes teólogos de la Iglesia anglicana en el siglo XVII (1635-1699). Escribió varias obras y entre ellas el *Discourse in vindication of the doctrine of the Trinity.*

(2) Andrés Kesler, de Cobourg (1595-1643), *Examen physic metaphysicæ et logicæ Photinianæ.*

de la confesion de Augsbourg, ha escrito un libro destinado á examinar la lógica de los Socinianos, y que compuso con varios pasages que tomó de ellos. Yo tambien me acuerdo de haber visto en otro tiempo una metafísica manuscrita de uno de sus autores llamado Stegmanno (1), que tampoco á mí me satisfizo. El prelado continúa diciendo, que últimamente el autor del libro inglés, cuyo título quiere decir *Cristianismo no misterioso* (2), se propuso explicar lo que es la razon, afirmando que es la facultad del alma que descubre la certidumbre de lo que es dudoso ú oscuro, comparándolo con lo que es evidentemente conocido, porque no se razona cuando se tiene una evidencia entera por medio de una percepcion inmediata. Pero que cuando el espíritu descubre la conformidad ó disconformidad de las ideas (si me es permitido hablar así para amoldarme más al lenguaje inglés), merced á la intervencion de otras ideas medias, á este conocimiento se le llama razon ó demostracion. Bajo este supuesto, el obispo cree que esta doctrina supone que deben tenerse ideas *claras* y *distintas* para obtener alguna certidumbre, al compararlas; y por consiguiente, que toda seguridad de la fe ó de la razon cesa desde que no se tienen tales ideas. En este concepto, no pudiendo entrar las ideas en el espíritu, segun el autor del *Cristianismo no misterioso*, mas que por los sentidos ó por la reflexion del alma sobre sus propias operaciones, y no entrando la idea de la sustancia (como igualmente la de la persona, de la que se tiene necesidad, sobre todo cuando se trata en la Trinidad) por los sentidos, ni dependiendo de las operaciones del espíri-

(1) Joaquin Stegmann nació en la marca de Brandeburg, y murió en 1632. Leibnitz escribió contra él.

(2) Juan Toland es el autor del libro titulado: *Cristiannity not mysterious* que el obispo Worcester refuta con gran fuerza en su *vindicacion*. Toland fué uno de los principales propagadores del naturalismo panteista en Inglaterra.

tu, es una consecuencia forzosa, á juicio del obispo de Worcester que, segun tales principios, la sustancia no puede ser objeto de la razon, y así no me sorprende, dice este prelado (pág. 234 de la *Vindic.*), que los señores que siguen este nuevo modo de razonar, hayan desterrado la sustancia del mundo racional, citando al efecto algunos pasages del libro que el célebre Locke ha publicado en inglés con el título de *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en el cual dice que no podemos tener la idea de la sustancia ni por los sentidos, ni por la reflexion, y que sustancia sólo significa una suposicion incierta de un yo no sé qué, y que por esto se la compara muchas veces con la suposicion de aquel filósofo indio, que se vió obligado á recurrir á un yo no sé qué, que sostiene la tortuga, la cual sostiene al elefante, que á su vez sostiene la tierra, puesto que sólo se acude á la sustancia para suponer que es un sostende los accidentes. (L. I, c. IV, sec. 18; l. II, c. XIII. sec. 19; y c. XXIII, sec. 2.) Y por consiguiente que hablamos de la sustancia como hablan los niños cuando se les pregunta sobre lo que no conocen y dan una respuesta poco satisfactoria, diciendo que es una cosa. Esta clase de pasages, y el uso que el autor del *Cristianismo no misterioso* ha hecho de los principios de Locke, han precisado al obispo á examinar esta doctrina, si bien reconoce sinceramente, que es preciso hacer al ingenioso autor del *Ensayo sobre el entendimiento* la justicia de reconocer que se ha hecho de las nociones que de él se han tomado un uso muy distinto del que él se propuso.

El obispo dice, pues, que no sostiene que podamos tener una idea clara de la sustancia por la sensacion ó por la reflexion, pero que del hecho de que no podamos tenerla de este modo, solo infiere que esta enumeracion de las ideas, de que la razon tiene necesidad, es imperfecta, puesto que además es preciso que haya *ideas generales* formadas sobre las particulares, las cuales no proceden de

una simple comparacion de estas últimas; y que, entre estas ideas generales, la de sustancia es una de las primeras, tanto más cuanto que no podemos tener verdaderos conceptos de los modos y accidentes sin concebir un *substratum* ó sujeto que los contenga, y porque repugna á nuestros primeros conceptos, que los modos ó accidentes subsistan por sí mismos. En vez de que el autor del *Ensayo sobre el entendimiento* habia dicho, que no tenemos más ideas que las que nos dan los sentidos ó la reflexion, y no forma la idea de sustancia ni por la *abstraccion* ni por la *extension* ó ensanche de las ideas simples, sino por su composicion, diciendo para ello, que no pudiendo imaginarnos cómo puedan estas ideas simples subsistir por sí mismas, nos acostumbramos á suponer un *substratum*; lo cual no satisface al obispo de Worcester, porque estas complicaciones podrán servir para distinguir las sustancias particulares, pero no dan una idea exacta de la sustancia ó esencia en general, toda vez que el autor del *Ensayo*, al reconocer que seria tan racional negar los cuerpos porque no conocemos su esencia, ni tenemos ninguna idea de la sustancia de la materia, como negar los espíritus, porque no conocemos su esencia ni tenemos ninguna idea de la sustancia espiritual, infiere de aquí, que no puede decirse que la razon depende de las ideas claras y distintas, y que es falso que las ideas simples que proceden de los sentidos ó de la reflexion sean la única materia y el fundamento de nuestro razonamiento. (L. II, c. I, XXIII, sec. 1, 5.)

De aquí concluyó el obispo (*Vindic.* p. 241), que estos señores, que tanto valor quieren dar á las ideas, no pueden estar seguros ni de que hay cuerpos ni de que hay espíritus; y que Locke, que ha querido probar la existencia de la sustancia espiritual por medio de las ideas que tenemos de las operaciones de nuestro espíritu, como el conocer, el querer, etc., las cuales no pueden proceder de

la sustancia corporal, ha debilitado él mismo la prueba que aduce, al decir que tenemos las ideas de la materia y del pensamiento, pero que jamás seremos capaces de conocer si hay algun sér material que piense, por sernos imposible, á su parecer, descubrir por sola la contemplacion de nuestras ideas, y sin revelacion, si el Omnipotente ha dado á algun sistema de la materia, dispuesta convenientemente, la facultad de tener la percepcion ó el pensamiento. (Ensayo, L. III, c. 3, 5, 6, 2.ª edit. pág. 210). Y si esto es así, dice el obispo de Worcester, ¿cómo podemos estar seguros de que existe en nosotros una sustancia espiritual? Porque puede suceder que Dios haya dado á la materia que se da en nosotros, dispuesta convenientemente, el poder de pensar; y añade el obispo (*Vindic.* pág. 242) que ciertamente Locke habia dicho ya, que repugna á la idea de la materia privada de sentimiento el llegar por sí misma á tenerle, pero que esta es otra cuestion; y dice tambien el mismo Locke, que por las operaciones de nuestra alma formamos la idea del espíritu, pero esta no es más que una idea posible; y confiesa asimismo, que, consistiendo el cuerpo en la cohesion de las partes sólidas y en el poder de comunicar el movimiento por el impulso, y consistiendo el espíritu en el poder de pensar, de querer y de mover el cuerpo, tan difícil es concebir la cohesion como entender lo que es el pensamiento, y que el poder de comunicar el movimiento es tan oscuro como la de escitarle por el pensamiento. El hecho es cierto, pero la manera de realizarse no puede alcanzarla nuestra comprension. Añade, que la divisibilidad del cuerpo nos conduce á dificultades que es imposible resolver de un modo consistente, y que teniendo solo ideas superficiales, y careciendo de facultades propias para penetrar su naturaleza, lo único que podemos descubrir es nuestra ignorancia. Y tambien dice, que, formándose la idea de Dios sólo mediante las ideas complejas ó compuestas de las ideas de las

perfecciones que encontramos en nosotros, aunque ampliadas y extendidas para hacerlas aplicables á un sér infinito, nos representamos por este medio á este sér lo mejor que podemos. (Ensayo l. IV, c. X, l. II c. XXIII, sec, 15, 27, 28, 31, 33, 34, 35, 36.) Estas declaraciones de la imperfeccion de nuestros conocimientos, dan motivo al obispo de Worcester para decir (*Vind.* pág. 246), que no sabe si es estupidez ó arrogancia la de los que se atreven á rechazar una doctrina que se refiere á la divina esencia, sin alegar otra cosa que el no poder comprender cómo tiene lugar esto.

Observa tambien, que, habiendo dicho Locke (l. IV., c. I., sec. 1.ª), que la evidencia de la existencia de Dios es igual á la certidumbre de las matemáticas, presentando muy buenos argumentos para probar esta existencia, ha omitido, sin embargo, el que se deriva de la existencia encerrada en la idea clara y distinta de Dios, lo cual no concuerda con la pretension que tiene Locke de deducir todo nuestro conocimiento de tales ideas. Y así le concede aquí el obispo que esta prueba, tomada de las ideas, no es bastante sólida para que descanse sólo sobre ella el razonamiento sentado anteriormente, ni tampoco para debilitar las demás razones. Añade (*Vind.* página 247), que todo este ruido que se hace sobre las ideas, nace de las meditaciones de un hombre ingenioso y pensador (Descartes), que ha tratado de sentar las bases de la certidumbre lo mejor que ha podido; pero que, encontrando la certidumbre de su existencia en la percepcion interna, no debia inferir de aquí, que, lo que es claro y distinto, es verdadero, como no sea en un grado semejante de evidencia, puesto que no es la claridad de la percepcion, y sí la plenitud de la evidencia de una percepcion inmediata la que dá la seguridad, de que es cierta. Además, esto no se extiende á las cosas que están fuera de nosotros. Luego, la certidumbre no está en las ideas, sino en la ra-

zon que prueba evidentemente la exactitud y la verdad de estas ideas.

Locke habia dicho, que todas las ideas simples son verdaderas y adecuadas, aunque no sean las representaciones de los objetos, y sí tan sólo los efectos del poder que tienen los objetos mismos sobre nosotros; que todas las ideas de las sustancias son imperfectas é inadecuadas, puesto que se refieren á las esencias reales de cosas que ignoramos, no sabiendo lo que es la sustancia en sí misma; y que son hasta falsas cuando se las considera como las representaciones de estas esencias; que las ideas abstractas no son otra cosa que nombres generales que se forman, suprimiendo las circunstancias de lugar y de tiempo, etc., y, por lo tanto, que no son más que creaciones del espíritu; y, por último, que hay dos clases de esencias, una real, que es interna, desconocida, y particular, y otra nominal, que es abstracta y única inmutable, la cual auxilia á los hombres para considerar las cosas; que la esencia real es el fundamento de las propiedades, pero que conocemos, sin embargo, las facultades ó propiedades sin conocer esta esencia de la que no nos dan seguridad estas facultades, y que sólo conocemos en la parte que estas propiedades nos la descubren. (Ensayo, l. II, capítulo XXX, XXXI, XXXII, l. III, c. III, sec. 15, 19, 20.)

Siendo esto así, no hay razon, segun el obispo, para quejarnos de la incertidumbre respecto á las esencias reales (*Vind.* p. 256), y hasta podemos decir que lo que descubrimos en las esencias es real é inmutable y supera á lo que es sólo nominal. Ahora bien, las propiedades de las cosas constituyen su naturaleza, ya se la considere como existiendo en individuos diferentes, ya se la tome abstractamente en sí misma (*Vind.* pág. 263); mas la nocion de la *persona* (pág. 259) nace de la distincion de los individuos, que tendria lugar áun cuando no hubiese diferencias externas, y esta subsistencia individual é incomunicable de

un sér inteligente constituye la personalidad. Y así, una persona es una sustancia inteligente, completa, con una manera ó forma de sustancia que le es particular. Sin embargo, esta diferencia entre la naturaleza y la persona, no nos viene de nuestras ideas simples, sino de aquella razon, en virtud de la que creemos que, suponiendo que haya una distincion de persona en la naturaleza divina, es de necesidad, á causa de la perfeccion infinita de esta, que esa distincion no sea contraria á la unidad de la esencia divina.

El restc de este capítulo del obispo de Worcester tiene por objeto el responder al autor del *Cristianismo no misterioso* y á algunos unitarios modernos. Este adversario de los misterios dice, que no debe llamarse misterio á todo aquello de qûe no se tiene una idea adecuada ni una vista distinta de todas sus propiedades á la vez, porque entonces todo seria misterio. Esto equivale á declarar que nunca tenemos ideas adecuadas. Mas el obispo de Worcester deduce de aquí, que, segun estos principios, no podemos conocer nada, ni debemos afirmar nada, puesto que el autor quiere que sólo se dé la aprobacion á lo que se comprende. Sin embargo, no es posible comprender nada sin ideas adecuadas. Añade que no hay gentes más atrevidas para atacar los misterios que los propagadores panegiristas de las ideas y de otros vocables nuevos filosóficos que emplean sin entenderlos, desde que se han hecho más de moda que los de género, especie, forma, cualidades, como si los nuevos términos pudieran aprovechar para el progreso de nuestro entendimiento, y como si un mal jugador se prometiera mayores ganancias por jugar con naipes nuevos. (*Vind.* pág. 273). El mismo adversario dice, que se comprenden muy bien los atributos de Dios, y particularmente la eternidad; pero despues (*Vind.* pág. 275) quiere que esta comprension se reduzca á confesar que la cosa es incomprensible, y que esto basta para decir que no está

fuera del alcance de la razon. Lo cual no concuerda con las opiniones del mismo autor, pues segun él, no debe creerse más que aquello de que se tiene una idea clara y distinta; é *idea clara* es aquella de la que el espíritu tiene una plena y evidente percepcion: é *idea distinta* es aquella por cuyo medio el espíritu comprende la diferencia que hay entre esta cosa y todas las demás. Conforme, pues, á la doctrina de este autor, el obispo de Worcester (*Vind.* pág. 276) cree, que no debemos admitir nada, absolutamente nada, ó admitir los misterios de la fe así como tambien los misterios de la naturaleza.

Esto á no ser que el adversario nos haga ver, como debemos prometernos, que la eternidad y el infinito son tan poco misteriosos, como lo es que cinco es igual á dos más tres. (*Vind.* pág. 376) Por último, el prelado concede á los Unitarios (*Vind.* pág. 289), que tenemos siempre necesidad de fundamentos ó razones que apoyen nuestra fe, que debemos comprender el sentido de las revelaciones, y que es preciso rechazar las contradicciones y todo lo que sea contrario á los principios de los sentidos y de la razon; pero los reta 'á que demuestren estas contradicciones y contrariedades en nuestros misterios.

Locke creyó conveniente responder al obispo de Worcester por medio de un libro escrito en forma de carta. Manifiesta la mayor consideracion y estima por este sábio prelado, pero se queja de que se le haya mezclado en esta polémica con los Unitarios y con el autor del *Cristianismo no misterioso*, cuando en toda su obra del *Ensayo sobre el entendimiento* no hay cosa alguna que tenga ni el menor viso de objecion contra la Trinidad. Yo no entraré en esta discusion, y no dudo que el mundo hará justicia á este autor sério y juicioso, como se la hizo el prelado en su réplica, y por lo tanto me limitaré tan sólo á lo que pueda esclarecer la cuestion; que es tambien lo que al parecer se propuso el obispo al fijarse en algunos pasajes

del *Ensayo sobre el entendimiento*, con el fin de impedir que abusen de ellos los mal intencionados. Puede decirse que el mismo Locke ha hecho lo propio tambien ámpliamente en su respuesta. Declara en primer lugar, que no ha tenido la menor intencion de desterrar del mundo racional la nocion de la sustancia, puesto que solo quiso decir, al hacer la comparacion con la tortuga del filósofo de la India, que no conocemos mejor lo que constituye el sosten de los accidentes, que el yo no sé qué, que sostiene á la tortuga; puesto que no tenemos ninguna idea clara y distinta de ello. Al efecto, cita pasajes en que habia hecho ver la necesidad de admitir este *substratum*, que es la causa desconocida de la union de las ideas simples, y que hace (carta, pág. 7, 8,) que el todo subsista por sí mismo. Pero sostiene que la idea que tenemos de este *substratum*, es oscura, confusa, vaga y relativa, deseando (pág. 7, 11, 10,) que alguien pueda hacerla más clara y distinta de lo que Burgersdicio, Sanderson y todos los demás lógicos la han hecho hasta ahora.

Como el prelado infiriera de esta oscuridad, que es preciso admitir que hay ideas que necesita la razon, que no proceden ni de los sentidos ni de la reflexion, Locke conviene en ello, y dice, que no sabe de nadie que rechace esta opinion; y que, por su parte, cree haberlo explicado lo bastante en su obra sobre el *Entendimiento*; que sólo cree que las ideas simples, que son fundamento de nuestros conocimientos, nos vienen por estos dos caminos, pero que, además de ésto, admite las ideas de las relaciones y modos simples y mistos, y las ideas compuestas de las especies de sustancias, puesto que nuestras ideas complejas ó compuestas, relativas y generales, han sido formadas, haciendo abstracciones, y ensanchando, comparando y componiendo estas ideas simples y sus combinaciones, ligando las unas con las otras (carta, pág. 17, 18); y continúa Locke mostrando que lo que el prelado dice so-

bre este punto, concuerda perfectamente con lo que él mismo habia dicho (carta, pág. 20, 34); á saber, que el espíritu forma ideas generales, no comparando simplemente las que los sentidos y la reflexion le suministran, sino separándolas de las circunstancias de tiempo y de lugar y de otras determinaciones; y aunque no quiere discutir lo que asienta el prelado: que la idea de sustancia es una de las primeras y de las más naturales, ya habia admitido, sin embargo, anteriormente por la misma razon, la necesidad de reconocer un *substratum*; y que, por lo tanto, sus opiniones están más bien confirmadas que rebatidas por el célebre obispo. Tambien observa Locke, que la facultad de formar abstracciones é ideas generales, es una excelencia del hombre que le distingue perfectamente de las bestias, cuyas facultades no pueden alcanzar á ello (pág. 26). Pareciéndole al prelado (*Vind.* pág. 236), que Locke habia querido formar la idea general de sustancia, no por abstraccion ó mediante la ampliacion de las ideas simples, sino por su composicion, responde, (pág. 29), que se ha explicado ya lo bastante, sobre todo, en los pasajes en que trata esta materia á fondo, haciendo ver que todas las ideas generales se forman por abstraccion. Y aunque haya dicho (*Ensayo*, l. c. XXIII, seccion 2.ª), que, encontrando el espíritu ciertas ideas simples constantemente reunidas, y *presumiendo* que pertenecen á una misma cosa, les dá un nombre para abreviar y para acomodar las palabras á los conceptos, lo cual dá ocasion á que, *por inadvertencia*, se las mire como una sola idea, por más que sea una complicacion de muchas, á las que *por costumbre se supone* un *substratum*, en el cual subsisten y del cual resultan, que es á lo que se llama *sustancia*; aunque él haya dicho, digo yo, todo esto, sólo ha sido al hablar de la formacion de las ideas de las sustancias particulares, pues en cuanto á la nocion de la sustancia en general, habia afirmado, inmediatamente

despues, que la idea de la pura sustancia, en general, es sólo el *supuesto* de no sé qué sosten de cualidades capaces de producir en nosotros las ideas simples. Añado tambien, que no es la existencia de la sustancia, como parece imputársele, sino la idea que de ella tenemos, la que él ha querido que se tenga por oscura, ó que se atribuya á nuestra costumbre de suponer un *substratum*; mediante á que ha dicho terminantemente que nosotros somos sustancias, y que los sentidos nos dan á conocer la existencia de las sustancias sólidas y extensas, así como la reflexion nos asegura que hay sustancias que piensan, habiendo dicho tambien, en otras ocasiones, que las ideas simples y originales sólo proceden de los sentidos ó de la reflexion sobre nuestras operaciones, y que las ideas generales no son más que creaciones de nuestro espíritu. Ahora añade (carta, pág. 35), que el prelado tomó en otro sentido sú opinion, al suponer que desechaba absolutamente las ideas que los sentidos y la reflexion no nos suministran, y como si existiera una oposicion entre las ideas fundadas en estas dos especies de nociones originales y las formadas por la razon; siendo así que Locke cree que es posible concordar estas dos cosas, puesto que la razon sólo forma estas ideas sobre aquellos fundamentos que le suministran los sentidos y la reflexion, y concede tambien al prelado que la idea de sustancia es *una idea de la razon*. Pero en cuanto á lo que el prelado dice (*Vind.* pág. 238) que la idea de la sustancia general ó de la naturaleza del hombre, es una concepcion tan clara como las ideas simples, suministradas por los sentidos, Locke dice que se le permita (carta, pág. 48, 53) opinar de distinto modo, por creer que la idea de la sustancia que sostiene las propiedades del hombre, es muy oscura, en vez de que, á su parecer, la del color y la de la figura del hombre no tienen oscuridad ni confusion. (Carta, págs. 48, 49). El obispo de Worcester habia admitido ya (*Vind.* pág. 256), que basta que

se sepa que hay una sustancia ó esencia, aunque sólo se la conozca por las propiedades, sin comprender su estructura interna; sobre cuyo punto repone Locke (carta, página 81), que como se dá por sentado (*Vind.* pág. 238), que se tiene una idea exacta y verdadera de la sustancia ó esencia, sin la cual las complicaciones de las ideas simples no pueden dar una buena nocion, siendo así que esta idea de sustancia, despojada de las propiedades y de la complicacion de las ideas simples, sólo nos hace ver una cosa vaga y desconocida. (Carta, pág. 54.)

La *Vindicacion* continúa diciendo (pág. 239), que es preciso hacer al ingenioso autor del *Ensayo sobre el entendimiento*, la justicia de que dá á los espíritus una nocion tan clara como la que dá á los cuerpos, y quiere que estemos tan seguros de los unos como de los otros, aunque no tengamos ideas claras y distintas de estas sustancias, de donde el autor de la *Vindicacion* infiere que la razon no depende de las ideas claras y distintas.

Locke responde (carta, pág. 56), que no coloca la certidumbre sólo en las ideas claras y distintas, sino en la conexion clara y visible de estas ideas, ó en su conformidad ó disconformidad, y que los sentidos le enseñan con una evidencia y certidumbre completas, que hay solidez y extension fuera de nosotros, pero que es sólo como resultado del enlace de estas ideas con un sosten, por lo que cree que hay una sustancia extensa (págs. 57 y 58).

Ya hemos dicho antes que el obispo de Worcester habia encontrado dificultad en admitir la prueba de la sustancia espiritual, que el autor del *Ensayo sobre el entendimiento* tomó del hecho de que experimentamos en nosotros una sustancia que piensa, por haber dicho éste en otro pasaje, que Dios puede dar á la materia debidamente preparada la facultad de pensar. Locke responde á esto, (pág. 66) que semejante sustancia material no dejaria de ser espiritual al mismo tiempo, y reconoce que si se en-

tiende por espíritu, no precisamente lo que piensa, sino algo inmaterial, la prueba que ha dado en otra ocasion de la existencia de un sér espiritual ó inmaterial en nosotros, no es demostrativa, sino sólo muy probable. Añade (carta, pág. 67) que se daria por muy satisfecho de poder obtener una demostracion plena y entera de esta inmaterialidad de nuestra alma, la cual las ideas, á su parecer, (carta pág. 82) no pueden dar; pero que en todo caso basta para los altos fines de la moral y de la religion, el que se esté seguro de que el alma es inmortal, lo cual no depende de la inmaterialidad, como declara San Pablo (Cor. I, XV, 53) al decir que lo que es corruptible deberá estar exento de la corrupcion, y que lo mortal deberá alcanzar la inmortalidad; que, por otra parte, no puede extrañarse el que se llame espíritu á una cosa material, toda vez que Ciceron, Virgilio y otros escritores antiguos se han servido de esta palabra, Salomon ó sus traductores (*Ecclesia*, *III*, 2,) atribuyen un espíritu á las bestias, y hasta Nuestro Señor (*Luc. XXI V*, 37,) se complace en hacer ver que él mismo tiene carne y huesos, para indicar que no es un espíritu, ó lo que los antiguos llamaban una sombra:

.....*imago*
Par levibus ventis volucrique simillima somno..

Pero cuando la Sagrada Escritura dice, que Dios es un espíritu, entonces sí debe estarse seguro de que quiere dar á entender un sér inmaterial.

Habiendo dicho el obispo de Worcester (*Vind.* página 242) que lo que se propuso probar es, que la certidumbre no consiste en las ideas claras y distintas, sino en la fuerza de la razon que es diferente de aquellas, Locke responde, que conviene en esto, puesto que la certidumbre á su parecer se encuentra en la percepcion de la conformidad ó disconformidad de las ideas; por ejemplo, la idea del pensamiento que es clara vá unida al mismo tiempo á la idea clara de la existencia y á la idea oscura de la sustan-

cia, sin dejar por eso de estar uno seguro de la existencia de esta sustancia (carta, pág. 87, 107, 117, 122, 88). Pero Locke hubiera querido (pág, 85) que, habiendo dicho el obispo que era preciso considerar lo que es la razon, se hubiera tomado la molestia de explicarlo. Locke protesta (carta, pág. 90, 116) de que nunca ha dicho que las ideas claras y distintas sean la materia y el fundamento de nuestros razonamientos, ni tampoco que estos se funden sólo sobre las ideas claras, y que únicamente ha afirmado que las ideas simples son el fundamento de todos nuestros conocimientos, aunque no siempre se puedan deducir estos conocimientos de estas ideas (carta, pág. 100) sin unir á las mismas las ideas complejas, las cuales no son siempre claras. En cuanto á lo que el obispo dice, que todo este ruido que se ha metido con las ideas, procede de las meditaciones de Descartes, Locke responde (carta, pág. 102) que á la verdad debe á este hombre excelente el haberse librado de la jerga ininteligible de la escuela, pero que no quiere que sus errores ó imperfecciones se imputen á aquel, puesto que sus *Ensayos sobre el Entendimiento* son obra de su propio pensamiento, y no del de Descartes. Reconoce tambien (carta, pág. 108), que no sabe de nadie que haya creido, que por tener la idea de una cosa, se pueda probar su existencia, como no sean Descartes y los que han aceptado su prueba de la existencia de Dios, la cual han pretendido deducir sólo de la idea de Dios. Sin embargo, Locke habia declarado en su *Ensayo* (l. IV, c. X, sec. 7,) y repite aquí, (carta, pág. 112) que pruebas diferentes pueden servir á diferentes personas, segun sean su gusto y su temperamento, y así censura el que, por querer dar valor á una prueba, se trate de debilitar otras que puedan presentarse; pero declara al mismo tiempo (página 105) que este argumento derivado de la idea, no le parece demostrativo, por más que pueda satisfacer á algunos, y ser útil respecto de ellos.

Tampoco concede (carta, pág. 110, y 117,) lo que el obispo dice, al parecer, cuando observa que, supuesto que la razon está fundada en ideas claras, nos habrán de satisfacer desde el acto en que fijemos en ellas nuestra atencion, puesto que la conformidad de las ideas no siempre aparece al pronto, necesitándose muchas veces ideas intermedias para conocerla; y así las admirables demostraciones del incomparable Newton, aunque fundadas en las ideas de la cantidad, no han podido aparecérsele de primer golpe al espíritu de una manera demostrativa y propia para satisfacerle con certidumbre.

Y habiendo dicho el obispo de Worcester que la certidumbre consiste, no en las ideas, sino en el uso de la buena y sana razon, Locke responde (carta, pág. 128) que se necesitan siempre ambas cosas, no consistiendo la argumentacion sino en la conformidad ó disconformidad de las ideas externas descubiertas mediantes las ideas intermedias. Y así sostiene (carta, pág. 132) que la prueba que habia presentado en otro tiempo de la existencia de Dios, y que el prelado sostiene que sólo la ha tomado de la razon, la ha tomado tambien á la vez de las ideas. Esta prueba (carta, pág. 133) consiste en decir, que es preciso que haya un sér inteligente de toda eternidad, porque es imposible que produzcan el conocimiento séres que no lo tienen; así como (pág. 140) lo es que la materia pueda producir la facultad de pensar, porque en este caso seria una propiedad inseparable de la materia, lo cual es contrario á la experiencia. Y si se quisiera conceder el privilegio del pensamiento á ciertas porciones de la materia, seria preciso poder explicar cómo pueden producirse en ellas el pensamiento, lo cual tampoco es posible. Locke confiesa (carta, pág. 146), que este argumento tiene la misma fuerza que las demostraciones matemáticas. Sin embargo, sosteniendo que está cimentado en las ideas, extraña que el obispo de Worcester no quiera convenir en él,

y que indique cierta aversion á la palabra, idea, la cual, despues de todo, no quiere decir otra cosa que el objeto inmediato del pensamiento. Y así desechar el procedimiento de las ideas, es lo mismo que desechar el uso de la razon.

Con respecto á la verdad y extension de las ideas, que las hace que sean adecuadas, el autor del *Ensayo sobre el entendimiento* habia dicho (l. II, c. XXX, XXXI), que todas las ideas simples son reales y adecuadas á las potencias de las cosas de que son efectos, aunque no siempre sean representaciones de las cosas. Y bajo este punto de vista hizo una distincion basada en el fundamento siguiente: que las ideas simples de las cualidades primitivas, como la extension, la figura, etc., son representaciones ó imágenes de las cosas, pero que las ideas simples de las cualidades secundarias no son más que efectos é impresiones que obran sobre nosotros, causadas por la accion que las potencias de los objetos tienen sobre nuestros sentidos. Y así, hablando en general, no debe decirse que sólo conocemos por medio de las ideas simples el efecto que hacen los objetos sobre nosotros (carta, pág. 168, 169). Añade tambien Locke (pág. 170) que, cuando conocemos sólo estas potencias y efectos de los objetos, no por eso dejamos de distinguirlos con certidumbre, por ejemplo: el oro y la plata por el color, el agua y el vino por el gusto, sin que dejemos de experimentar placer en tales casos y sin que tengamos por tanto ningun motivo para quejarnos. Sin embargo, es muy cierto (carta, pág. 176) que cuando se refieren nuestras ideas de las sustancias á sus esencias reales y no sólo á su poder sobre nosotros, son inadecuadas en este concepto. Por ejemplo, la idea de la esencia real del sol, si fuese clara, deberia enseñarnos que el sol es una estrella fija, suponiendo que esto sea cierto (pág. 193), pero la idea de su esencia nominal nos enseña otra cosa muy distinta, y hace que miremos el sol como

una cosa opuesta á las estrellas fijas. Esto nos muestra (pág. 191) que nuestra manera de distribuir las sustancias en especies por los nombres que nosotros les damos, no está fundada en las esencias reales. Se llama esencia real (pág. 201) á esta constitucion interna de la que nacen las propiedades; y nominal á la que se compone de las propiedades que observamos y á las cuales aplicamos nombres específicos.

Por último Locke protesta en su *post scriptum*, de que la palabra de Dios será siempre la guía infalible de sus opiniones, y que desearía que no hubiera en ella misterios; mas reconoce, sin embargo, que los hay y teme que los habrá siempre, sea la que quiera la explicacion que pretenda darse; pero que la falta de evidencia no le impedirá nunca mantenerse en la fe que debe tenerse en las revelaciones divinas, y que está dispuesto á retractar sus opiniones siempre que se le demuestre que están en pugna con la Sagrada Escritura. (1)

---

(1) Enemigo Leibnitz de las ideas empíricas y llevado de su carácter conciliador, quiso aprovechar la polémica promovida entre Locke y el obispo de Worcester para ver si podia borrar ó atenuar ciertas indicaciones hechas en el *Ensayo sobre el entendimiento* que se calificaron de atrevidas; y para tranquilizar los ánimos, Leibnitz dió aquí á conocer las explicaciones á que le provoca el prelado, que si no son enteramente satisfactorias, acreditan el tacto delicado de Locke en su bien meditadas contestaciones. (Nota del traductor.)

CARTA SOBRE LA CUESTION

SI LA ESENCIA DE LOS CUERPOS CONSISTE EN LA EXTENSION.

1691.

Me preguntais, amigo mio, qué razones tengo para creer que la idea del cuerpo ó de la materia es distinta de la idea de la extension. Es cierto, como decís, que muchas personas, muy entendidas, están preocupadas en esta cuestion, y creen que la esencia de los cuerpos consiste en la longitud, la latitud y la profundidad. Sin embargo, hay algunos, á quienes no se les puede acusar de ser muy afectos á la escolástica, que no se dan por satisfechos con esta solucion.

M. Nicole, en un pasaje de sus *Ensayos*, manifiesta ser de éstos, y cree que hay más prevencion que claridad en los que no se espantan de las dificultades que se encuentran en esta opinion.

Se necesitaria un largo discurso para explicar distintamente lo que yo pienso sobre este punto. Sin embargo, hé aquí algunas consideraciones que someto á vuestro juicio, y os suplico no las mireis con indiferencia.

Si la esencia del cuerpo consistiese en la extension, esta extension deberia bastar, por sí sola, para dar razon de todas las propiedades del cuerpo. Pero no sucede así. Observamos en la materia una cualidad, que algunos han

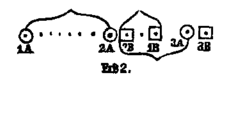
llamado inércia natural, en virtud de la que el cuerpo se resiste de todas maneras al movimiento; de suerte que es preciso emplear alguna fuerza para obligarle á moverse, (haciendo abstraccion de la pesantez), prestándose un cuerpo grande con más dificultad al movimiento que un cuerpo pequeño. Por ejemplo:

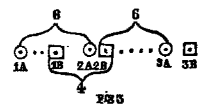
Fig. 1 A. B

Si el cuerpo A, puesto en movimiento, encuentra al cuerpo B, que está en reposo, es claro, que si B fuese indiferente al movimiento ó al reposo, se dejaria arrastrar por A sin oponerle resistencia, y sin disminuir la velocidad ni cambiar la direccion del cuerpo A; y despues del choque, A continuaria su camino, y B marcharia con él, precediéndole. Pero esto no se verifica en el órden de la naturaleza. Cuanto mayor es el cuerpo B, tanto más disminuirá la velocidad con que llega á él el cuerpo A, hasta el punto de obligarle á retroceder, si el cuerpo B es mucho más grande que el cuerpo A. Y si en los cuerpos no hubiese más que la extension ó la situacion, es decir, lo que los geómetras reconocen en ella, junto con la sola nocion del cambio, esta extension seria enteramente indiferente respecto á este cambio; y los resultados del choque de los cuerpos se explicarian sólo por la composicion geómétrica de los movimientos; es decir, el cuerpo, despues del choque, marcharia con un movimiento compuesto de la impresion que hubiese recibido antes del choque y del que recibiese del cuerpo chocado, para no impedirle en su

marcha; es decir, en este caso de encuentro, marcharia con una velocidad que seria la diferencia entre las dos velocidades, y del lado de la direccion que traia.

Como la velocidad 2 A 3 A, ó 2 B 3 B, (fig. 2), es la diferencia entre 1 A 2 A y 1 B 2 B; en este caso, (fig. 3), al





chocar el más ligero alcanzaria al más pesado, que vá delante, y el más pesado recibiria la velocidad del otro, y, generalmente, marcharian juntos despues del choque; y, particularmente, como ya dije al principio, el que está en movimiento, arrastraria consigo al que está en reposo, sin que se disminuyera nada su velocidad, y sin que en todo esto la magnitud, la igualdad ó la desigualdad de los dos cuerpos experimenten cambio alguno; lo cual es enteramente inconciliable con la experiencia. Y áun cuando se suponga que la magnitud habia de producir un cambio

en el movimiento, no es posible encontrar un principio para determinar el medio de estimarlo concretamente, y para saber la direccion y la velocidad resultantes. En todo caso, uno se inclinaria á la opinion que afirma la conservacion del movimiento; en vez de que creo haber demostrado que la misma fuerza se conserva, y que su cantidad es difererente de la cantidad del movimiento.

Todo esto hace ver, que en la materia hay algo que no es puramente geométrico, es decir, algo más que la extension y su cambio, que su mero cambio. Y bien considerado, se comprende que es preciso unir alguna nocion superior ó metafísica, á saber, las de sustancia, de accion y de fuerza; nociones que hacen ver que todo lo que padece debe obrar recíprocamente, y que todo lo que obra, debe padecer alguna reaccion; y por consiguiente, que un cuerpo en reposo no puede ser arrastrado por otro al movimiento sin causar algun cambio en la direccion y en la velocidad del agente.

Estoy de acuerdo en que naturalmente todo cuerpo es extenso, y que no hay extension sin cuerpo. Mas, sin embargo, es preciso no confundir las nociones de lugar, de espacio, ó de pura extension, con la nocion de sustancia, la cual, además de la extension, encierra la resistencia, es decir, la accion y la pasion.

Esta consideracion me parece importante, no sólo para conocer la naturaleza de la sustancia extensa, sino tambien para no desestimar en la física los principios superiores é inmateriales, con perjuicio de la piedad. Porque, aunque estoy persuadido de que todo se realiza mecánicamente en la naturaleza corporal, no dejo de creer tambien que los principios mismos de la mecánica, es decir, las primeras leyes del movimiento, tienen un origen más sublime que las que los puros matemáticos pueden suministrar. Y me imagino que si esto fuese más conocido y se tomára más en cuenta, muchas personas piadosas no

tendrian formada tan mala opinion de la filosofía corpuscular, y los filósofos modernos sabrian unir mejor el conocimiento de la naturaleza con el conocimiento de Dios

Omito otras razones tocantes ó la naturaleza de los cuerpos, porque esto me llevaria demasiado lejos.

EXTRACTO DE OTRA CARTA

SOBRE LA CUESTION TRATADA EN LA ANTERIOR.

1693.

Para probar que la naturaleza del cuerpo no consiste en la extension, me he servido de un argumento, que expuse en el *Diario de los sábios* del 18 de Junio de 1691, el cual se funda en que no se puede dar razon de la inercia natural de los cuerpos sólo por la extension; es decir, que no se puede explicar por qué la materia resiste al movimiento, ó bien, por qué un cuerpo que se mueve, no puede arrastrar consigo á otro que está en reposo, sin verse retrasado y entorpecido. Porque siendo la extension, en sí misma, indiferente al movimiento y al reposo, no debería impedir que los dos cuerpos camináran juntos con toda la velocidad que el primero trata de imprimir al segundo.

A esto se respondió en el *Diario* de 16 de Julio del mismo año, segun he sabido poco despues, que efectivamente el cuerpo debe ser indiferente al movimiento y al reposo, suponiendo que su esencia consista en ser solamente extensa; pero que, sin embargo, un cuerpo que va á chocar con otro, debe verse retardado (no á causa de la extension, sino á causa de la fuerza), porque la misma fuerza aplicada á uno de los cuerpos, aparece ahora aplicada á ambos; porque la fuerza que mueve uno de los

cuerpos con cierta velocidad, debe mover los dos juntos con ménos velocidad. Es como si se dijera en otros términos, que el cuerpo, si consiste en la extension, debe ser indiferente al movimiento; pero que no siendo efectivamente indiferente, puesto que resiste al que debe dárselo, es preciso, además de la nocion de la extension, emplear la de la fuerza. Esta respuesta confirma perfectamente lo que yo sostengo. En efecto, los que están por el sistema de las causas ocasiónales, han comprendido ya muy bien que la fuerza y las leyes del movimiento que de ella dependen, no pueden salir de la extension sola, y como dan por sentado que no hay más que la extension, se han visto obligados á negar á esta la fuerza y la accion, y recurrir á la causa general, que es la pura voluntad y accion de Dios. En cuyo punto puede decirse que han razonado muy bien, pero razonan *ex hypothesi*. Mas la hipótesis no ha sido aun demostrada; y como la conclusion parece poco procedente en la esfera de la física, con más razon, al parecer, se debe decir, (aparte de otras graves dificultades) que la hipótesis falla y no es admisible, y que es preciso reconocer en la materia algo más que su relacion con la extension; extension, que es, como el espacio, incapaz de accion y de resistencia, las cuales sólo pertenecen á las sustancias. Los que quieren que la extension misma sea una sustancia, trastornan el órden de las palabras lo mismo que el de los pensamientos. Además de la extension, es preciso que haya un sujeto que sea extenso, es decir, una sustancia que tenga la propiedad de ser repetida y continuada. Porque la extension no significa más que una repeticion ó multiplicidad continuada de lo que está esparcido ó estendido; una pluralidad, una continuidad y coexistencia de las partes; y por consiguiente, ella no basta para explicar la naturaleza misma de la sustancia esparcida ó repetida, cuya nocion es anterior á la de la repeticion.

DE LA REFORMA

DE

LA FILOSOFÍA PRIMERA Y DE LA NOCION DE LA SUSTANCIA.

1694.

Veo, en la mayor parte de los que se consagran con gusto al estudio de las matemáticas, que tienen hastío al de la metafísica, porque encuentran luz en aquellas, y tinieblas en esta. La principal razon de este hecho consiste, en mi opinion, en que las nociones generales, que se estiman perfectamente conocidas de todos, se han hecho ambiguas y oscuras á causa de la negligencia de los hombres y de la inconsistencia de sus pensamientos; y porque las que ordinariamente se dan como definiciones, no son ni siquiera definiciones nominales, puesto que no explican absolutamente nada. Es indudable que este mal se ha estendido á las demás ciencias, que están subordinadas á esta ciencia primera y *arquitectónica*. De aquí han nacido, en vez de definiciones claras, distinciones sutiles, y en vez de axiomas verdaderamente universales, reglas generales que muchas veces tienen más excepciones que ejemplos en su favor. Y sin embargo, los hombres, por una especie de necesidad, se sirven frecuentemente de términos metafísicos, y creen que comprenden aquello que dicen. Es-

te mal no tiene lugar solo con respecto á la idea de sustancia, sino tambien de las de causa, de accion, de relacion, de semejanza y de la mayor parte de otros términos generales, cuya verdadera y fecunda significacion se ignora por lo comun. Por lo tanto, no debe extrañarse que esta reina de las ciencias, que se llama la filosofía primera, y que Aristóteles define la ciencia *deseada* ó *buscada* ζητουμένης, es todavía hoy una de las ciencias que se buscan. Platon, es cierto, investiga con frecuencia en sus diálogos el valor de las nociones; Aristóteles hace lo mismo en sus libros llamados metafísicos; pero, al parecer, no ha sido con mucho fruto. Los platonianos posteriores han incurrido en monstruosidades de lenguaje; y los discípulos de Aristóteles, particularmente los escolásticos, se han afanado más bien por suscitar cuestiones, que por resolverlas. En nuestro tiempo ha habido hombres ilustres que se han consagrado tambien á la filosofía primera, mas hasta ahora con poco resultado. No puede negarse que Descartes ha aportado á esta ciencia muy buenos materiales, teniendo, sobre todo, el mérito de haber hecho un llamamiento á los estudios platonianos, al separar el espíritu de las impresiones sensibles, y de haberse servido útilmente de la duda académica; pero bien pronto, por efecto de una especie de inconstancia ó de impaciencia por afirmar, se ha separado del fin que se propuso, no ha sabido distinguir lo cierto de lo incierto, ha hecho consistir indebidamente la naturaleza de la sustancia corporal en la extension, y se ha formado ideas falsas sobre la union del alma y el cuerpo; faltas que han nacido todas ellas de no haber comprendido la naturaleza de las sustancias. Porque en cierta manera Descartes se lanzó de un salto á resolver las más árduas cuestiones, sin darse razon de las nociones que ellas complicaban. Y así la prueba mejor de cuán distantes están sus meditaciones metafísicas de la certidumbre, está en el escrito que publicó á instancia de

Mersenna y de otros, en el cual intentó, en vano, revestirlas de una forma matemática. Tambien conozco algunos otros, dotados de una rara penetracion, que se han consagrado á la metafísica, y hasta han tratado algunas partes de ella con profundidad, pero de tal manera lo han hecho y con una oscuridad tal, que más bien adivinan que demuestran. Y la metafísica, á mi parecer, tiene más necesidad de luz y de certidumbre que las matemáticas, porque éstas tienen en sí mismas sus comprobantes y sus pruebas, siendo ésta la principal causa de sus felices resultados, mientras que en metafísica estamos privados de esa ventaja. Por esta razon debemos recurrir necesariamente en la exposicion de la metafísica á un cierto medio particular, que, como el hilo de Ariadna, nos sirva, al modo del método de Euclides en el cálculo, para resolver nuestros problemas, conservando siempre la claridad, de la cual ni en las conversaciones particulares debemos prescindir.

Nada más propio para comprender toda la importancia de estas reflexiones que la nocion de sustancia, sobre la que llamamos particularmente la atencion, porque es tan fecunda que encierra las primeras verdades, así las que conciernen á Dios, como las relativas á los espíritus y á la naturaleza de los cuerpos; verdades, en parte, conocidas, pero insuficientemente demostradas; ignoradas, en parte, hasta aquí, y que deben ser de la mayor utilidad para las demás ciencias. Para dar una idea anticipada de ella, me bastará decir, que la idea de la potencia, llamada por los alemanes *kraft* y por los franceses *force*, y á la que refiero yo la ciencia especial de la *dinámica*, arroja gran luz sobre la verdadera nocion que debe tenerse de la sustancia. En efecto, la fuerza activa difiere de la potencia pura, familiar á la escuela, en que la potencia activa, ó facultad de los escolásticos, no es otra cosa que la posibilidad próxima á obrar, que tiene aún necesidad, para pa-

sar al acto, de una excitacion y como de un impulso extraño. Mas la fuerza activa comprende una especie de acto ó ἐντελέχειαν, que ocupa un término medio entre la facultad de obrar y la accion misma (1), supone un esfuerzo, y así entra en operacion por sí misma, sin tener necesidad de otro auxiliar que la supresion del obstáculo. Esta verdad se hace patente con el ejemplo sensible de un cuerpo grave que tiene tirante la cuerda que le sostiene ó el de un arco tambien tirante. Porque aunque la gravedad ó la fuerza elástica puedan y deban explicarse mecánicamente por el movimiento del éter, la razon última del movimiento de la materia es la fuerza que le ha sido impresa por la creacion, fuerza inherente á todo cuerpo, pero que está diferentemente limitada en la naturaleza por el choque mismo de los cuerpos. Digo, pues, que esta propiedad de obrar pertenece á toda sustancia, que nace constantemente de ella una especie de accion, y, por consiguiente, que la sustancia corporal, lo mismo que la sustancia espiritual, no cesan nunca de obrar: verdad que, al parecer, no han comprendido aquellos que han sostenido que consiste su esencia sólo en la extension, ó, si se quiere, en la impenetrabilidad, y que se han imaginado que concebian un cuerpo en absoluto reposo. Se verá tambien por nuestras meditaciones, que una sustancia creada recibe de otra sustancia creada, no la fuerza misma de obrar, y sí tan sólo los límites y la determinacion de una virtud activa ó de una tendencia preexistente á la accion; y omito aquí otras consideraciones útiles que naturalmente se ofrecen para la solucion del difícil problema de la operacion mútua de las sustancias.

(1) *Conatum involvit*, dice Leibnitz. Este escrito hizo, en el momento que se publicó, una impresion profunda, porque fué cuando el cartesianismo tenia subyugadas todas las inteligencias, y este trabajo que mina por su base la pasividad cartesiana de las sustancias, que produjo los delirios de Malebranche y Spinosa, causó una verdadera revolucion. *(Nota del traductor.)*

DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

A LA SEÑORA ELECTRIZ DE BRUNSWICK (1)

1694.

Confieso que á primera vista parece muy natural y conforme á razon, segun la carta del 2 de Agosto que V. A. acaba de recibir, que nuestra alma sea mortal por naturaleza, é inmortal por la gracia, segun nos enseña la fe; porque al parecer las partes de las cosas vuelven á los elementos para ser empleadas en otras generaciones.

Tambien parece poco racional querer juzgar las acciones de Dios por las leyes ó reglas de justicia y de órden que nosotros concebimos; y por consiguiente, que la jus-

(1) Este fragmento es precioso, porque el nombre de Van-Helmont va unido á él; y además fué motivado por una discusion amistosa entre Leibnitz con el teósofo belga sobre la inmortalidad del alma. Leibnitz hacia mucho caso de sus doctrinas, pero tenia demasiada penetracion para no conocer lo que tenian de vago en lo referente á la cuestion de la inmortalidad. De aquí estas observaciones dirigidas á la Electriz de Brunswick, que acababa de recibir una carta de Van-Helmont.

Al difunto M. Guhrauer somos deudores de una nueva prueba de las relaciones de Leibnitz con Van-Helmont, y es la siguiente:

(Copia de la carta que me tomé la libertad de escribir á la señora Electriz de Brunswick en 3 *de Setiembre de* 1694, *con ocasion de los libros que S. A. habia recibido de M. Van-Helmont.)*

"En cuanto á la perfeccion de las cosas, fijándonos sólo en la

ticia de Dios no prueba que haya castigos ó recompensas despues de esta vida.

Sin embargo, si uno se toma el trabajo de meditar con más atencion, hallará que la disipacion de las partes de nuestra masa corporal no basta para inferir de ella que el alma se disipa igualmente.

Y en cuanto al órden y á la justicia, yo creeria que hay reglas universales que deben tener lugar, tanto respecto á Dios como respecto de las criaturas inteligentes, porque las verdades son de dos clases: hay verdades de sentimiento y verdades de inteligencia. Las primeras son para el que las siente, y para aquellos cuyos órganos están dispuestos del mismo modo.

En esto nos fundamos para decir que en materia de gustos no caben disputas.

Pero creo que las verdades de inteligencia son universales, y que lo que es verdadero en este mundo para nosotros, lo es tambien para los ángeles y para Dios mismo. Las verdades eternas son el punto fijo é inmutable sobre el que todo gira. En este caso se hallan las verdades de los números, en la aritmética, y la de los movimientos ó

---

razon, se puede dudar si el mundo avanza siempre en perfeccion, ó si avanza ó retrocede por períodos, ó si sólo se mantiene en una misma perfeccion respecto al todo, aunque las partes tengan cambios entre sí, y que ya unas ya otras son más ó ménos perfectas. Puede, por tanto, ponerse en duda, si todas las criaturas avanzan siempre, ó por lo ménos al término de sus períodos, ó si las hay que pierden ó retroceden siempre, ó, por último, si las hay que tienen sus períodos, al término de los cuales se encuentran con que ni han ganado ni perdido; en la misma forma que hay líneas que avanzan siempre, como las rectas; otras que giran sin avanzar ni retroceder, como las circulares; otras, que giran y avanzan al mismo tiempo, como las espirales; y otras, finalmente, que retroceden despues de haber avanzado, ó avanzan despues de haber retrocedido, como las ovales.» *(Nota de A. F. de Car eil.)*

pesos en la mecánica y en la astronomía. Y así se dice con razon que Dios lo hace todo por número, por peso y por medida.

Sentado esto, es bueno tener en cuenta que el órden y la armonía tienen algo de matemático que consiste tambien en ciertas proporciones; y que no siendo la justicia otra cosa que el órden que se observa respecto del bien y del mal de las sustancias inteligentes, se sigue de aquí que Dios es la soberana sustancia que conserva inmutablemente la justicia y el más perfecto órden que se puede concebir. De tal manera que, á mi juicio, si conociésemos bien el órden de la Providencia, hallaríamos que es capaz de llenar, y si se quiere traspasar, nuestros deseos, sin que haya nada más deseable ni más satisfactorio para nosotros en este punto.

Pero al modo que no se puede observar la belleza de una perspectiva, cuando el ojo no está colocado en situacion adecuada para mirarla, no debe extrañarse que lo mismo nos suceda en esta vida tan breve en relacion con el órden universal. Sin embargo, hay motivos para creer, que llegará un dia en que estaremos más cerca del verdadero punto de vista de las cosas, para encontrarlas buenas no sólo por la fe, ni mediante esta ciencia general á que podemos aspirar al presente; sino tambien por la experiencia misma de los pormenores y por el sentimiento vivo de la belleza del universo, aun con relacion á nosotros, lo cual constituirá una buena parte de la felicidad que uno se promete.

Con respecto á las dificultades que al parecer se encuentran en algunos pasajes de la Sagrada Escritura y de los artículos de nuestra fe, me atreveré á decir, que si pudiéramos hallar en ellos algo que sea contrario á las reglas de la bondad y de la justicia, debemos concluir de aquí, que no empleámos en su verdadero sentido estos pasajes de la Escritura y esos artículos de la fe.

SISTEMA NUEVO DE LA NATURALEZA

y de la comunicacion de las sustancias, así como de la union del alma y el cuerpo.

1695.

1. Há ya muchos años que concebí este sistema, y que le comuniqué á algunos sábios, particularmente á uno de los primeros teólogos y filósofos de nuestro tiempo, quien, sabedor de algunas de mis opiniones por una persona de la más alta calidad, las calificó de paradógicas. Pero luego oyó mis aclaraciones, y se retractó de la manera más generosa y edificante del mundo; y despues de aprobar una parte de mis proposiciones, retiró su censura respecto á otras en que no se puso de acuerdo conmigo. Desde entonces he continuado meditando, segun se presentaba la ocasion, no queriendo que aparecieran al público opiniones que no hubieren sido perfectamente examinadas; y he procurado tambien satisfacer á los argumentos dirigidos contra mis ensayos de dinámica, que tanta relacion tienen con esto. Por último, como personas respetables han manifestado deseos de que aclarara mis doctrinas, me he atrevido á publicar estas meditaciones, por más que no sirvan para la multitud, ni sean propias para

agradar á toda clase de entendimientos. Me propongo principalmente en este punto aprovechar los juicios de las personas consagradas á estas materias; esquivando, sin embargo, el embarazo que seria para mí el buscar y requerir en particular á los que estén dispuestos á darme instrucciones, si bien las recibiré siempre con mucho gusto, con tal que aparezca en ellas el amor á la verdad, y no la pasion por opiniones en cuyo favor estén prevenidos.

2. Aunque soy de los que han trabajado mucho en matemáticas, no por eso he dejado de meditar desde mi juventud en la filosofía; porque me pareció siempre que era posible afirmar en ella algo sólido por medio de demostraciones claras. Habia penetrado muy adentro en el país de los escolásticos, cuando las matemáticas y los autores modernos me hicieron salir de él, siendo aun muy jóven. La preciosa manera que tenian éstos últimos de explicar la naturaleza mecánicamente, me encantó, y no pude ménos de desestimar con razon el método de los que sólo empleaban para esto formas y facultades que no enseñan nada. Mas, despues, como profundizára los principios mismos de la mecánica, para dar razon de las leyes de la naturaleza que la experiencia hacia conocer, comprendí que la sola consideracion de una masa extensa no bastaba, y que era preciso emplear además la nocion de la fuerza, que es muy inteligible, por más que sea de la competencia de la metafísica. Me parecia tambien que la opinion de los que trasforman ó degradan las bestias convirtiéndolas en puras máquinas, aunque parezca posible, está fuera de toda probabilidad, y es hasta contraría al órden natural de las cosas.

3. En un principio, cuando me ví libre del yugo de Aristóteles, me incliné al sistema del vacío y de los átomos, porque es el que satisface mejor á la imaginacion; pero, volviendo en mí, despues de muchas meditaciones

me hice cargo de que es imposible hallar los principios de una verdadera unidad en la materia sola, ó en lo que no es más que pasivo, puesto que todo ello no es más que una coleccion ó amontonamiento de partes hasta el infinito. Y como la multitud recibe sólo su realidad de unidades verdaderas, que vienen de otra parte, y que no son otra cosa que los puntos de que lo contínuo no puede componerse, me ví precisado, para encontrar estas unidades reales, á recurrir á un átomo formal, puesto que un sér material no puede ser al mismo tiempo material y perfectamente indivisible, ó dotado de una verdadera unidad. Fué preciso, pues, recordar, y en cierto modo rehabilitar las formas sustanciales, tan desacreditadas en la actualidad, pero de una manera que se las haga inteligibles, y que se pueda separar el uso, que debe hacerse de ellas, del abuso que se hacia. Me encontré, pues, con que su naturaleza consiste en la fuerza, y que de esto se sigue algo que tiene analogía con el sentimiento y el apetito; y que era preciso, por tanto, concebirlas á imitacion de la nocion que tenemos de las almas. Pero así como el alma no debe emplearse en dar razon al pormenor de la economía del cuerpo del animal, creí de igual modo, que no debian emplearse estas formas para explicar los problemas particulares de la naturaleza, aunque sean necesarios para afirmar verdaderos principios generales. Aristóteles las llama *entelequias* primeras. Yo las llamo, empleando un término quizá más inteligible, fuerzas primitivas, las cuales no sólo contienen el acto ó el complemento de la posibilidad, sino tambien una actividad original.

4. Yo veia que estas formas y estas almas debian ser indivisibles, lo mismo que lo es nuestro espíritu, opinion que, en efecto, recordaba que era la opinion de Santo Tomás respecto á las almas de las bestias. Pero esta novedad reproducia las grandes dificultades sobre el orígen y la duracion de las almas y de las formas. Porque como toda

sustancia que tiene una verdadera unidad, no puede tener su principio ni su fin por otro medio que por el milagro, se sigue de aquí que sólo podrian comenzar á existir por creacion, y acabar por aniquilacion. Y así, excepto las almas que áun quiere Dios crear de una manera especial y expresa, me veia obligado á reconocer y sentar que las formas constitutivas de las sustancias han debido ser creadas con el mundo, y que subsisten siempre. Algunos escolásticos, como Alberto Magno y Juan Bacon, vislumbraron una parte de la verdad sobre el orígen de tales sustancias. Y no debe tenerse ésto por una cosa extraordinaria, puesto que á las formas sólo se les dá la duracion que los partidarios de Gasendo conceden á sus átomos.

5. Creia, sin embargo, que no debian mezclarse in-indiferentemente los espíritus ni el alma racional, que son de un órden superior y tienen incomparablemente más perfeccion que estas formas sumidas en la materia, siendo los primeros, respecto de ellas, como pequeños dioses, que están hechos á imágen de Dios, y tienen en sí algunos rayos de las luces de la divinidad. Por esta razon, Dios gobierna á los espíritus como un príncipe gobierna á sus súbditos, ó como un padre cuida de sus hijos; en vez de que dispone de las demás sustancias al modo que un ingeniero maneja sus máquinas. Y así los espíritus tienen leyes particulares que los colocan por encima de las revoluciones de la materia; y puede decirse, que todo lo demás está hecho en obsequio de ellos, estando acomodadas esas mismas revoluciones para labrar la felicidad de los buenos y para castigo de los malos.

6. Sin embargo, volviendo á las formas ordinarias ó almas materiales, esta duracion, que es preciso concederles, en vez de la que habia sido atribuida á los átomos, podría hacer dudar si tales formas pasan de unos cuerpos á otros; lo cual seria la metempsícosis, al modo, sobre poco

más ó ménos, que han creido algunos filósofos respecto de la trasmision del movimiento y de las especies. Pero esta aprehension está muy distante de la naturaleza de las cosas. No hay tal tránsito de unos cuerpos á otros; y aquí cuadran bien las trasformaciones de Swammerdam, Malpighi y Leewenhœk, que son los mejores observadores de nuestro tiempo, las cuales, viniendo en mi apoyo, me han hecho admitir que ni el animal, ni ninguna otra sustancia organizada, comienzan á existir cuando nosotros creemos, y que su generacion aparente no es más que un desenvolvimiento ó una especie de ampliacion. Ademas he visto que el autor de la *Indagacion de la verdad*, M. Regis, M. Hartsoeker y otros hombres entendidos, no están muy distantes de esta opinion.

7. Pero queda pendiente el problema más grave, que es el de saber qué se hacen estas almas y estas formas cuando tiene lugar la muertedel animal, ó la destruccion del individuo ó de la sustancia organizada. Este punto es muy embarazoso, puesto que parece poco conforme á la razon que las almas se queden inútilmente en un caos de materia confusa. Esto me hace creer, que no hay más solucion racional posible que la siguiente: y es la de la conservacion, no sólo del alma, sino tambien del animal mismo y de su máquina orgánica; por más que la destruccion de las partes groseras la haya reducido á una pequeñez que se oculta á nuestros sentidos, no ménos que se ocultaba aquella en la que estaba antes de nacer. Además, nadie puede fijar el verdadero momento de la muerte, la cual puede pasar por mucho tiempo por una simple suspension de acciones notables, y en el fondo no es nunca otra cosa en los simples animales· de lo cual son testimonio las resurrecciones de las moscas ahogadas y sumidas despues bajo una capa de greda pulverizada, y otros muchos ejemplos semejantes, que dan á conocer sobradamente que hay otras resurrecciones y podria haber muchas más, si los hombres

pudieran verse en situacion de componer la máquina. Trazas hay de que el gran Demócrito, no obstante ser atomista, vió algo aproximado á esto, por más que Plinio se burle. Por consiguiente, es natural que, habiendo sido siempre el animal vivo y organizado (como personas de gran penetracion comienzan á reconocerlo), permanezca siempre siéndolo. Y puesto que no hay primer nacimiento ni generacion enteramente nueva del animal, se sigue que tampoco habrá extincion total, ni muerte completa, tomada esta en el rigor metafísico; y por tanto, que en vez de la trasmigracion de las almas, no habrá más que una trasformacion de un mismo animal, segun que los órganos estén diferentemente plegados y más ó ménos desenvueltos.

8. Sin embargo, las almas racionales siguen leyes que son muy superiores, y están exentas de todo lo que pudiera hacerlas perder la cualidad de ciudadanos de la sociedad de los espíritus, habiendo ordenado Dios las cosas de modo que los cambios de la materia no les privan de las cualidades morales de su personalidad. Y puede decirse que todo tiende á la perfeccion, no sólo del universo en general, sino tambien de estas criaturas en particular, las cuales están destinadas á tal grado de felicidad, que el universo mismo está interesado en ello, en virtud de la bondad divina que se comunica á cada una en cuanto la soberana sabiduría lo puede permitir.

9. Con respecto al curso ordinario de los animales y de otras sustancias corporales, en cuya completa extincion se ha creido hasta ahora, y cuyos cambios dependen más bien de reglas mecánicas que de leyes morales, observo con gusto, que el autor del libro de la *Dieta*, que se atribuye á Hipócrates, entrevió algo de esta verdad, al decir, en palabras terminantes, que los animales no nacen ni mueren, y que las cosas que se cree que comienzan y perecen, no hacen más que aparecer y desaparecer. Esta

era tambien la opinion de Parménides y de Meliso, segun Aristóteles; porque estos filósofos antiguos eran más sólidos de lo que se cree.

10. Por mi parte, estoy perfectamente dispuesto á hacer justicia á los modernos, pero encuentro que han llevado la reforma demasiado léjos, como, entre otros casos, al confundir las cosas naturales con las artificiales, por no haber tenido una idea bastante grande de la majestad de la naturaleza. Piensan ellos que la diferencia que hay entre las máquinas de ésta y las nuestras, no es otra que la que hay entre lo grande y lo pequeño; lo que ha dado ocasion á que un hombre muy entendido, autor de las *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, dijera no há mucho, que, mirando de cerca la naturaleza, se la halla ménos admirable de lo que se habia creido, no siendo otra cosa que el taller de un operario. Creo que no se dá así una idea bastante digna de aquella, y sólo nuestro sistema es el que dá á conocer la verdadera é inmensa distancia que hay entre las menores producciones y mecanismos de la sabiduría divina, y las obras maestras más notables del arte del espíritu limitado; consistiendo esta diferencia, no sólo en el grado, sino tambien en el género mismo. Es preciso tener presente, que las máquinas de la naturaleza tienen un número de órganos verdaderamente infinito, y están tan bien provistas y tan libres de todo accidente, que no es posible destruirlas. Una máquina natural subsiste siendo máquina en sus menores partes, y, lo que es más, subsiste siendo la misma máquina que ha sido siempre, y no hace más que trasformarse á causa de los diferentes pliegues que recibe, reduciéndose luego y concentrándose, cuando se cree que se ha perdido.

11. Además, por medio del alma ó de la forma, hay una verdadera unidad que responde á lo que se llama *yo* en nosotros, lo cual no puede tener lugar ni en las máqui-

nas, producto del arte, ni en la simple masa de la materia, por organizada que se la suponga, puesto que no se la puede considerar más que como un ejército ó un rebaño, ó un estanque lleno de peces, ó como un reloj compuesto de resortes y ruedas. Sin embargo, si no hubiese verdaderas unidades sustanciales, no habria nada de sustancial ni de real en la coleccion. Esto fué lo que obligó á M. Cordemoi á abandonar á Descartes, y á seguir la doctrina de los átomos de Demócrito, para hallar una verdadera unidad. Pero los átomos materiales son contrarios á la razon, además de que ellos tambien se componen de partes, puesto que el enlace invencible de cada una de estas con las demás, (aun cuando se le pudiera concebir ó suponer con razon), no destruiria su diversidad. Sólo los átomos de sustancia, es decir, las unidades reales y absolutamente destituidas de partes, pueden ser orígen de las acciones, los primeros principios absolutos de la composicion de las cosas, y como los últimos elementos del análisis de las sustancias. Podria llamárselos puntos metafísicos: tienen algo de vital y una especie de percepcion, siendo los puntos matemáticos su punto de vista para expresar el universo. Mas, cuando las sustancias corporales se reducen, el conjunto de todos sus órganos no forman más que un punto físico á nuestra vista. Así que los puntos físicos sólo son indivisibles en apariencia: los puntos matemáticos son exactos, pero no son más que modalidades: sólo los puntos metafísicos ó de sustancia (constituidos por las formas ó almas) son exactos y reales; y sin ellos no habria nada real, puesto que sin las verdaderas unidades, no habria pluralidad.

12. Despues de haber sentado todas estas cosas, creia yo haber entrado en el puerto; pero cuando me puse á meditar sobre la union del alma con el cuerpo, me ví arrojado en alta mar. Porque no hallaba medio alguno de explicar cómo el cuerpo puede hacer pasar algo al alma, ó

vice-versa; ni cómo una sustancia puede comunicar con otra sustancia creada. Descartes abandonó esta cuestion, si hemos de juzgar por sus escritos; pero sus discípulos, viendo que la opinion comunmente seguida es inconcebible, creyeron que nosotros sentimos las cualidades de los cuerpos, porque Dios hace que nazcan pensamientos en el alma con ocasion de los movimientos de la materia; y que cuando aquella quiere á su vez mover el cuerpo, creen que es Dios quien lo mueve segun ella desea. Y como la comunicacion de los movimientos les parece tambien inconcebible, creen que Dios da el movimiento á un cuerpo con ocasion del movimiento de otro cuerpo. Esto es á lo que llaman ellos *sistema de las causas ocasionales*, que ha estado muy en boga merced á las preciosas reflexiones del autor de la *Indagacion de la verdad.*

13. Es preciso confesar que se ha penetrado realmente la dificultad, al decir lo que no es posible, pero no se la ha resuelto al explicar lo que sucede efectivamente. Es muy cierto que no hay influjo real de una sustancia creada sobre otra, hablando dentro del rigor metafísico; y que todas las cosas, con todas sus realidades, son producidas contínuamente por la virtud de Dios; mas para resolver problemas, no basta emplear la causa general, ni traer á la cuestion lo que se llama *Deum ex machina.* Porque hacer esto, sin aducir otra explicacion que pueda tomarse del órden de las causas segundas, es propiamente recurrir al milagro. En filosofía, es preciso dar razon de las cosas, haciendo ver de qué manera se verifican estas mediante la sabiduría divina, conforme á la nocion del sujeto de que se trata.

14. Viéndome, pues, obligado á conceder que no es posible que el alma ó cualquiera otra verdadera sustancia pueda recibir cosa alguna de fuera, como no sea por la omnipotencia divina, me ví insensiblemente conducido á una opinion que me sorprendió, pero que me pareció in-

evitable, y que tiene, en efecto, inmensas ventajas y bellezas muy atendibles. Y es, que es necesario decir que Dios ha creado desde el principio el alma, ó cualquiera otra unidad real, en términos que todo nazca en ella de su propio fondo, como resultado de una perfecta espontaneidad respecto de sí misma, y sin embargo, en una perfecta conformidad con las cosas exteriores. Y que, por tanto, no siendo nuestros sentimientos interiores, es decir, los que están en el alma misma, y no en el cerebro, ni en las partes sutiles del cuerpo, otra cosa que fenómenos que recaen sobre los séres externos, ó bien apariencias verdaderas y como sueños bien arreglados, es preciso que estas percepciones internas, que se dan en el alma misma, se realicen por su propia constitucion original, es decir, por la naturaleza representativa (capaz de expresar los séres que están fuera de ella con relacion á sus órganos) que le fué concedida desde su creacion, y que constituye su carácter individual. Esto hace que, representando cada una de estas sustancias, exactamente todo el universo á su manera, y segun un cierto punto de vista, y llegando las percepciones ó expresiones de las cosas externas al alma como por coincidencia, en virtud de sus propias leyes, como en un mundo aparte, y como si solo existieran Dios y el alma (para servirme de la manera de hablar de cierta persona dotada de una alta elevacion de espíritu y célebre por su santidad), resultará un perfecto acuerdo entre todas estas sustancias, cuyo efecto seria el mismo que se observaria, si se comunicáran entre sí por la trasmision de las especies ó de las cualidades que el vulgo de los filósofos imagina. Además, expresándose la masa organizada, en la que está el punto de vista del alma, más próximamente, y encontrándose recíprocamente dispuesta á obrar de suyo, segun las leyes de la máquina corporal, desde el acto que el alma lo quiere así sin que la una turbe las leyes de la otra, esperimentando

justamente en aquel acto los espíritus y la sangre los movimientos que necesitan para responder á las pasiones y á las percepciones del alma, esta relacion mútua, arreglada de antemano en cada sustancia del universo, es lo que produce lo que nosotros llamamos su comunicacion, y es lo unico que constituye la union del alma con el cuerpo. De esta manera se ve cómo el alma tiene su asiento en el cuerpo por una presencia inmediata, que no puede ser mayor, puesto que ella es en él lo que la unidad en el resultado de unidades que constituye la multitud.

15. Esta hipótesis es muy posible; pues, ¿por qué Dios no ha podido dar desde el principio á la sustancia una naturaleza ó una fuerza interna que pueda producir en ella ordenadamente (como un autómata espiritual ó formal, pero libre cuando se trata de una dotada de razon), todo lo que habrá de sucederle, es decir, todas las apariencias ó expresiones que ella habrá de tener, y esto sin el auxilio de ninguna criatura? Tanto más cuanto que la naturaleza de la sustancia exige necesariamente y envuelve por esencia un progreso ó un cambio, sin el cual no tendria fuerza para obrar. Y siendo esta naturaleza del alma representativa del universo de una manera muy exacta, aunque más ó ménos distinta, la série de representaciones que el alma se produce, responderá naturalmente á las séries de los cambios del universo mismo; así como recíprocamente el cuerpo se acomodará tambien al estado del alma en las ocasiones en que se conciba á ésta como obrando al exterior, lo cual es tanto más razonable cuanto que los cuerpos están hechos para los espíritus, únicos capaces de entrar en sociedad con Dios, y de celebrar su gloria. Y así, desde que se vé la posibilidad de estas hipótesis de armonía entre las sustancias, se vé tambien que es la más racional, y que dá una idea maravillosa de la armonía del universo y de la perfeccion de las obras de Dios.

16. Tiene tambien otra gran ventaja, y es que, en vez de decir que sólo somos libres en apariencia y lo bastante para la práctica, como muchos hombres de entendimiento han creido, es preciso decir más bien, que sólo nos vemos arrastrados en apariencia, y que en rigor metafísico estamos en una perfecta independencia respecto del influjo de todas las demás criaturas. Lo cual pone en una admirable claridad la inmortalidad de nuestra alma y la conservacion siempre uniforme de nuestro individuo, estando aquella perfectamente regulada por su propia naturaleza y al abrigo de todos los accidentes exteriores, cualquiera que sea la apariencia de que es lo contrario. Ningun sistema ha mostrado con mayor evidencia nuestra superioridad. Siendo todo espíritu como un mundo aparte, bastándose á sí mismo, siendo independiente de toda otra criatura, envolviendo el infinito y expresando al universo, es tan durable, tan subsistente, y, además, tan absoluto como el universo mismo de las criaturas. Y así debe creerse, que el papel que desempeña el espíritu, es el más propio para contribuir á la perfeccion de la sociedad de todos los espíritus, que es lo que constituye su union moral en la ciudad de Dios. Tambien resulta de aquí una nueva prueba de la existencia de Dios, que es de una claridad sorprendente; porque este perfecto acuerdo entre tantas sustancias, que no tienen comunicacion entre sí, sólo puede proceder de la causa comun.

17. Además de todas estas ventajas que hacen recomendable tal hipótesis, puede decirse que es algo más que una hipótesis; puesto que no es posible explicar las cosas de otra manera más inteligible, y muchas dificultades de trascendencia, que hasta ahora han preocupado á los hombres, desaparecen desde el acto en que se comprenda bien mi doctrina. Tambien es posible conciliar con esta los modos ordinarios de hablar; porque puede decirse que la sustancia, cuya disposicion dá razon del

cambio de una manera inteligible (de suerte que puede pensarse que á ella han sido acomodadas todas las demás sustancias desde un principio, segun el órden emanado de los decretos de Dios), es la que debe concebirse en este punto como una sustancia que obra luego sobre todas las demás. Y así la accion de una sustancia sobre otra, no es una emision ni una trasplantacion de una entidad, como lo concibe el vulgo, ni puede entenderse racionalmente de otra manera que como acabo de decir. Es cierto que se conciben muy bien en la materia emisiones y recepciones de las partes, mediante las que se explican con razon mecánicamente todos los fenómenos de la física; pero como la masa material no es una sustancia, es claro que la accion, respecto á la sustancia misma, no puede ser otra que la que acabo de explicar.

18. Estas consideraciones, por metafísicas que parezcan, tienen tambien una maravillosa aplicacion en la física para afirmar las leyes del movimiento, como nuestros dinámicos pueden mostrar. Porque puede decirse que, en el choque de los cuerpos, cada uno sólo experimenta el que nace de su propio impulso, y es causa del movimiento que obra ya en él. Y en cuanto al movimiento absoluto, nada puede determinarle matemáticamente, puesto que todo termina en relaciones; lo cual es causa de que haya siempre una perfecta equivalencia de las hipótesis, como en la astronomía; de suerte que cualquiera que sea el número de cuerpos que se tome, es arbitrario asignar el reposo ó cierto grado de velocidad al que se escoja, sin que los fenómenos del movimiento recto, circular ó compuesto, puedan refutarlo. Sin embargo, es racional atribuir á los cuerpos verdaderos movimientos, segun la suposicion que dá razon de los fenómemos de la manera más inteligible, siendo esta denominacion conforme á la nocion de la accion que acabamos de sentar.

ACLARACION

DEL NUEVO SISTEMA DE LA COMUNICACION DE LAS SUSTANCIAS hecha en respuesta á la Memoria de M. Foucher,

inserta en el Diario de los sábios de 12 Setiembre 1695.

1696.

Me acuerdo, amigo mio, que creí satisfacer vuestros deseos, comunicándoos mi hipótesis de filosofía há ya muchos años, aunque os hacia ver al mismo tiempo, que en aquel entónces no habia resuelto aún reconocerla ostensiblemente. En cambio, os pedí que me manifestárais vuestra opinion, mas no recuerdo haber recibido á la sazon vuestras objeciones, puesto que si así hubiera sido, siendo yo sumamente dócil, no habria dado ocasion para que me dirigiérais las mismas por segunda vez. Sin embargo, aún llegan á tiempo, aunque esté ya dada al público mi hipótesis. Porque no soy de aquellos en quienes el compromiso y el amor propio ocupan el lugar de la razon, como lo experimentareis vos mismo el dia que me presenteis razones precisas y convincentes contra mis opiniones; cosa que, al parecer, no os habeis propuesto en la ocasion presente, porque más bien habeis querido hablar como hábil académico, y dar lugar tan sólo á que se profundice la cuestion.

Yo no he pretendido explicar aquí los principios de la extension, sino los de la extension efectiva, ó de la masa corporal; y estos principios, en mi opinion, son las unidades reales, es decir, las sustancias dotadas de una verdadera unidad. La unidad de un reloj, de que vos haceis mencion, es una cosa enteramente distinta, en mi opinion, de la de un animal, pudiendo ser este último una sustan-

cia dotada de una verdadera unidad, como lo que en nosotros se llama *yo*, en vez de que un reloj no es otra cosa que un conjunto. Yo no coloco el principio sensitivo de los animales en la disposicion de los órganos; y convengo en que ésta sólo afecta á la masa corporal. Y así, al parecer, no me culpais cuando reclamo unidades verdaderas, lo cual me obliga á rehabilitar las formas sustanciales. Pero cuando decís que el alma de las bestias debe estar dotada de razon, si se la supone dotada de sentimiento, deducís una consecuencia, cuya fuerza no veo.

Reconoceis con una sinceridad laudable, que mi hipótesis de la armonía ó de la concomitancia es posible. Pero manifestais en ello cierta repugnancia; sin duda, porque la habeis tenido por puramente arbitraria, no habiéndoos fijado en que es una consecuencia precisa de mi opinion sobre las unidades, como que todo está ligado lo uno con lo otro. Preguntais, amigo mio, para qué puede servir todo este artificio que atribuyo al Autor de la naturaleza; como si se le pudiera atribuir demasiado, y como si esta exacta correspondencia que las sustancias tienen entre sí, en virtud de sus leyes propias, y que cada una recibió en un principio, no fuese una cosa admirablemente bella en sí misma y digna de su autor. Preguntais tambien, que qué ventajas hallo en esto. Podria referirme á lo que ya tengo dicho; sin embargo, respondo aquí, en primer lugar: que cuando una cosa no puede menos de existir, no es necesario, para admitirla, que se pregunte para qué puede servir. ¿Para qué sirve la inconmensurabilidad del lado con la diagonal? En segundo lugar, respondo, que esta correspondencia sirve para explicar la comunicacien de las sustancias y la union del alma y el cuerpo, conforme á las leyes de la naturaleza establecidas de antemano, sin recurrir, ni á una trasmision de las especies que es inconcebible, ni á un nuevo auxilio de Dios que no parece muy propio. Porque es preciso saber, que al modo que hay le-

yes de la naturaleza en la materia, tambien las hay en las almas ó formas; y estas leyes entrañan lo que acabo de decir.

Tambien se me preguntará que de dónde nace el que Dios no se dé por contento y satisfecho con producir todos los pensamientos y modificaciones del alma, sin esos cuerpos inútiles, que el alma, se dice, no puede ni remover ni conocer. La respuesta es muy sencilla. Es porque Dios ha preferido que haya más sustancias y no ménos, y ha estimado oportuno que estas modificaciones del alma correspondan a algo del exterior. No hay ninguna sustancia inútil, porque todas concurren al designio de Dios. No tengo inconveniente en admitir, que el alma conoce los cuerpos, aunque este conocimiento se verifique sin influencia recíproca. Tampoco encontraré dificultad en decir, que el alma mueve al cuerpo; y á la manera que un copernicano habla verdaderamente de la salida del sol, un platoniano de la realidad de la materia, un cartesiano de la de las cualidades sensibles, con tal que se entienda rectamente, creo tambien que se puede decir, con toda exactitud, que las sustancias obran las unas sobre las otras, con tal que se entienda que la una es causa de los cambios de la otra como consecuencia de las leyes de la armonía. Lo que se objeta con respecto al letargo de los cuerpos que permanecerian sin accion mientras que el alma los supondria en movimiento, es un hecho que no puede realizarse, á causa de esta misma correspondencia infalible que la sabiduría divina ha establecido. Yo no conozco esas masas vanas, inútiles é inactivas, de que se habla. La accion reina por todas partes, y yo la afirmo más resueltamente que la filosofía reinante; porque creo que no hay cuerpo sin movimiento, ni sustancia sin esfuerzo.

No comprendo en qué consiste la objecion contenida en las siguientes palabras: «En verdad, amigo mio, ¿no »se vé claramente que estas opiniones están fraguadas con

»intencion, y que estos sistemas preconcebidos han sido »fabricados sólo para salvar ciertos principios?» Todas las hipótesis están hechas con intencion y todos los sistemas trabajan para salvar los fenómenos ó las apariencias; pero no veo cuáles sean esos principios en favor de los que estoy prevenido, y que yo quiero salvar. Si esto quiere decir que he sido llevado á hacer mi hipótesis por razones *a priori*, ó guiado por ciertos principios, como así es, esto es más bien una alabanza de la hipótesis, que una objecion. Comunmente basta que una hipótesis se pruebe *a posteriori*, porque satisface á los fenómenos; pero cuando se emplean además razones de otro género y *a priori*, es tanto mejor. Mas quizá la expresada cláusula quiera decir, que, habiéndome forjado yo una opinion nueva, he querido emplearla, más bien para darme aires de innovador, que porque reconozca su utilidad. Yo no sé, amigo mio, si tan mal juicio teneis formado de mí, que podais atribuirme esos pensamientos. Porque ya sabeis que yo amo la verdad, y que si fuera inclinado á novedades, me apuraría más á producirlas, especialmente las que son de reconocida solidez. Mas para que los que no me conôcen lo bastante, no den á vuestras palabras un sentido contrario á mis intenciones, bastará decir, que, á mi parecer, es imposible explicar de otra manera la accion inmanente, conforme á las leyes de la naturaleza, y que he creido que mi hipótesis debe prevalecer, atendida la dificultad que los filósofos más entendidos de nuestro tiempo han encontrado para explicar la comunicacion de los espíritus y de los cuerpos, y aun de unas sustancias corporales con otras; y no sé si vos mismo las habeis hallado tambien. Es cierto, en mi opinion, que hay esfuerzos en todas las sustancias; pero estos esfuerzos sólo se dan propiamente en la sustancia misma; y lo que resulta luego en todas las demás tiene lugar en virtud de una *armonía preestablecida* (si me es permitido emplear esta pala-

bra), y de ninguna manera, de una influencia real, ni mediante una trasmision de especie alguna ó cualidad. Como ya he explicado lo que son la accion y la pasion, puede inferirse tambien lo que son el esfuerzo y la resistencia.

Decís, que hay otras muchas cuestiones que tocar, antes que se decidan las que estamos discutiendo. Mas quizá hallareis, que yo ya he tocado esas cuestiones, y no sé que vuestros académicos hayan practicado con más rigor y con más realidad que yo, lo que hay de bueno en su método. Apruebo muy de veras que se procure demostrar las verdades partiendo de los primeros principios, porque esto es más útil de lo que se cree, y este precepto lo he puesto yo mismo en práctica. Y así aplaudo lo que decís en este punto, y celebraría que vuestro ejemplo sirviera de norma á los demás filósofos para que lo siguieran. Añadiré aun una reflexion, que me parece de interés, para que se conozca mejor la realidad y la utilidad de mi sistema. Ya sabeis que Descartes cree, que se conserva la misma cantidad de movimiento en los cuerpos. Se ha demostrado que en este punto se equivoca; pero yo he hecho ver que es cierto que se conserva la misma fuerza motriz, la cual confundió Descartes con la cantidad de movimiento. Sin embargo, los cambios que se verifican en el cuerpo á consecuencia de las modificaciones del alma, le embarazaron, porque al parecer violaban esta ley. Creyó él haber hallado un expediente, que ciertamente es ingenioso, diciendo que es preciso distinguir entre el movimiento y la direccion; y que el alma no puede aumentar ni disminuir la fuerza motriz, pero que puede hacerla cambiar de direccion, ó cambiar el curso de los espíritus animales, y que por este medio tienen lugar los movimientos voluntarios. Es cierto que Descartes no trató de explicar lo que haya de hacer el alma para cambiar el curso de los cuerpos, pareciendo esto tan impropio, como decir que les puede dar movimiento, á ménos de recurrir conmigo á la

armonía preestablecida; pero es preciso saber que hay otra ley de la naturaleza, que yo he descubierto y demostrado, y que Descartes no sabia: y es, que se conserva, no sólo la misma cantidad de la fuerza motriz, sino tambien la misma cantidad de direccion, cualquiera que sea el lado hácia el que se la tome en el mundo. Es decir: si tirais una línea recta tal como se quiera, y tomais tambien los cuerpos que os plazca; vereis, que considerando todos estos cuerpos juntos, sin omitir ninguno de los que obran sobre alguno de los que hayais escogido, resultará siempre la misma cantidad de progreso ó marcha hácia adelante por el mismo rumbo en todas las lineas paralelas á la recta que hayais tomado; teniendo presente, que es preciso estimar la suma del progreso, excluyendo el de los cuerpos que marchan en sentido contrario al de los que caminan en el sentido que se ha tomado. Siendo esta ley tan preciosa y tan general como la otra, no merecia que se la infringiera, y esto se evita en mi sistema, el cual conserva la fuerza y la direccion, en una palabra, todas las leyes naturales de los cuerpos, no obstante los cambios que en ellos se verifican á consecuencia de los del alma.

SEGUNDA ACLARACION DEL SISTEMA
DE LA COMUNICACION DE LAS SUSTANCIAS.

1696.

Veo claramente, amigo mio, por vuestras reflexiones, que mi pensamiento, inserto en el *Diario de Paris* por uno de mis amigos, tiene necesidad de aclaracion.

No comprendeis, me decís, cómo podria yo probar lo que he sentado tocante á la comunicacion ó á la armonía de dos sustancias tan diferentes como son el alma y el cuerpo. Es cierto que tengo la creencia de haber hallado el medio de probarlo; y hé aquí cómo intento satisfaceros. Figuráos dos relojes ó muestras que concuerdan perfectamente. Ahora bien, esto no puede realizarse sino de una de estas tres maneras. La primera, consiste en un influjo mútuo; la segunda, en la intervencion de un hábil artífice que los arregle y los ponga de acuerdo á cada momento; y la tercera, en fabricar estos dos péndulos con tal arte y exactitud, que se pueda responder de su consonancia para lo sucesivo. Colocad ahora el alma y el cuerpo en lugar de estos dos péndulos, y su acuerdo ó concordancia puede verificarse de uno de estos tres modos. La explicacion por el influjo es la de la filosofía vulgar; pero como no puede concebirse que partículas materiales puedan pasar de una de estas sustancias á la otra, es preciso abandonar esta opinion. La de la asistencia contínua del Criador es la del sistema de las causas ocasionales; pero yo sostengo que esto es lo mismo que hacer que intervenga *Deus ex machina* en una cosa natural y ordinaria, á la que, segun los principios de la razon, sólo debe concurrir Dios de la manera que concurre en todas las demás cosas naturales. Y así sólo queda el recurrir á mi hipótesis, que es la que lo explica por la armonía. Dios ha hecho desde el principio cada una de estas dos sustancias de tal naturaleza, que, siguiendo tan sólo sus propias leyes, las mismas que recibió con su sér, concuerdan la una con la otra, como si existiera un influjo mútuo, ó como si Dios pusiera siempre su mano en ella, además del concurso general que lleva á todas las cosas. Visto ésto, ninguna necesidad tengo ya de probar nada, á no ser que se exija de mí, que pruebe que Dios tiene poder bastante para servirse de este artificio, préviamente dispuesto, y del que vemos mues-

tras entre los hombres. Y, suponiendo que Dios pueda hacerlo, debereis reconocer que éste es el procedimiento más precioso y más digno de Dios. Recelais que mi explicacion se opone á la idea tan diferente que tenemos del espíritu y del cuerpo; pero ya veis, por lo que llevo dicho, que nadie ha reconocido mejor que yo su independencia. Porque mientras ha habido precision de explicar su comunicacion por una especie de milagro, se ha dado ocasion á que crean muchos que la distincion entre el cuerpo y el alma no es tan real como lo es verdaderamente, puesto que para defenderla, es preciso caminar tan léjos. No me pesará el oir á las personas ilustradas sobre los pensamientos que acabo de explicar.

REFLEXIONES

sobre la obra publicada por Hobbes en inglés: De la libertad, de la necesidad y del azar.

1. Como la cuestion de la necesidad y de la libertad, juntamente con las que de ellas dependen, fué discutida en otro tiempo entre el célebre Hobbes y Juan Bramhall, obispo de Derry, en libros publicados por uno y otro, creo muy conveniente dar á conocer esta discusion, (aunque varias veces he hecho ya mencion de ella), con tanto más motivo, cuanto que los escritos de Hobbes sólo han aparecido hasta ahora en inglés, y todo lo que procede de éste autor contiene por lo general algo bueno é ingenioso. Como se encontráran el obispo de Derry y Hobbes en París en casa del marqués, despues duque, de Newcastle, en 1646, se pusieron á debatir esta materia. La polémica se mantuvo en los límites de la moderacion, mas el obispo envió un poco despues un escrito al duque de Newcastle, manifestando su deseo de que lo remitiera á Hobbes para que respondiera. Efectivamente así lo hizo éste, pero indicó al mismo tiempo que no queria que se publicara su respuesta, porque creia que personas poco instruidas podrian abusar de sus dogmas, por verdaderos que pudieran ser. Sin embargo, sucedió que Hobbes comunicó su res-

puesta á un amigo francés, y permitió que un jóven inglés la tradujera al francés en obsequio de éste amigo. Este jóven guardó una copia del original y la publicó despues en Inglaterra sin anuencia del autor. Esto obligó al obispo á replicar, y á Hobbes á duplicar, y publicar todas estas piezas juntas en un libro de 348 páginas, impreso en Lóndrés el año de 1656, en 4.°, titulado: «Cuestiones tocantes »á la libertad, á la necesidad y al azar, ilustradas y deba»tidas entre el doctor Bramhall, obispo de Derry, y To»más Hobbes, de Malmesbury.» Posteriormente apareció otra edicion, en 1684, en una obra titulada *Hobbs's Tripos*, en la que se encuentra su libro sobre la naturaleza humana, su tratado del Cuerpo político, y el de la libertad y de la necesidad; pero el último no contiene la réplica del obispo ni la dúplica del autor. Hobbes razona sobre esta materia con la sutileza y el talento acostumbrados; pero es de lamentar que uno y otro apelen á pequeñas sofisterías, parecidas á las triquiñuelas que emplean las personas que se pican en el juego. El obispo habla con mucha vehemencia y descubre cierta altanería. Por su parte Hobbes no está muy dispuesto á tolerarlo, y muestra demasiado desprecio hácia la teología y hácia los términos de la escuela, á que se manifiesta muy afecto el obispo.

2. Es preciso confesar que hay algo de extraño y de insostenible en las opiniones de Hobbes. Quiere que las doctrinas tocantes á la Divinidad dependan enteramente de la resolucion del soberano, y que Dios no es causa de las buenas ni de las malas acciones de las criaturas. Pretende que todo lo que él hace es justo, porque no hay nadie por cima de él que le pueda castigar ó contradecir. Sin embargo, algunas veces habla como si lo que se dice de Dios no fuese más que un cumplimiento, es decir, expresiones propias pára honrarle, y no para conocerle. Sostiene tambien, que, á su parecer, las penas de los malos deben

cesar con la destruccion de los mismos; ésta es casi la opinion de los socinianos; pero la suya va más allá. Su filosofía, segun la que sólo los cuerpos son sustancias, no es favorable ni á la Providencia de Dios, ni á la inmortalidad del alma. Sin embargo, sobre otras materias no deja de decir cosas muy razonables. Hace ver perfectamente que nada es resultado del azar, ó más bien, que el azar no significa otra cosa que nuestra ignorancia de las causas que producen el efecto, y que para cada efecto se necesita el concurso de todas las condiciones suficientes, anteriores al suceso: de donde resulta claro, que ninguna de estas condiciones puede faltar, cuando el suceso haya de seguirse por el hecho mismo de ser condiciones; y que el suceso no puede ménos de verificarse, cuando todas esas condiciones concurren á la vez, porque son condiciones suficientes. Esto conforma con lo que yo he dicho tantas veveces, de que todo sucede mediante razones determinantes, cuyo conocimiento, si pudiéramos tenerle, nos haria ver al mismo tiempo por qué ha tenido lugar el suceso, y por qué no ha podido verificarse de otra manera.

3. Pero el temperamento de este autor, que le inclina á las paradojas y á contradecir á todos los demás, le ha conducido á sacar consecuencias y á emplear expresiones exageradas y odiosas, como si todo lo que sucede fuera resultado de una necesidad absoluta.

El obispo de Derry, por lo contrario, ha observado muy oportunamente en su respuesta al art. 35, pág. 427, que sólo se sigue de ahí una necesidad hipotética, tal como nosotros la concedemos á los sucesos con relacion á la presciencia de Dios; mientras que Hobbes quiere que la presciencia divina sola basta para establecer una necesidad absoluta de los sucesos; y esta fué la opinion de Wiclef, y tambien de Lutero, cuando escribió *De servo arbitrio*, ó, por lo ménos, así se expresaban. Pero hoy dia se reconoce que esta especie de necesidad que se llama

hipotética, que nace de la presciencia ó de otras razones anteriores, nada tiene de alarmante, en vez de que sucedería todo lo contrario, si la cosa fuese necesaria por sí misma, de suerte que lo contrario implique contradiccion. Hobbes no quiere tampoco que se le hable de una necesidad moral, porque, en efecto, todo es resultado de causas físicas. Pero, sin embargo, con razon se establece una gran diferencia entre la necesidad que obliga al sábio á obrar bien, necesidad que se llama moral, y que tiene tambien lugar respecto de Dios; y esta necesidad ciega, á que, segun Epicuro, Straton, Spinosa, y quizá Hobbes, se debe que las cosas existan sin inteligencia y sin eleccion, y por consiguiente sin Dios, del que efectivamente ninguna necesidad habria segun estos filósofos, puesto que, tomando por base esta necesidad, todo existiria por su propia esencia y de una manera tan necesaria como lo es que tres y dos sumen cinco. Y esta necesidad es absoluta, porque todo lo que ella envuelve debe suceder, hágase lo que se quiera: en vez de que lo que se realiza por necesidad hipotética, se realiza bajo la suposicion de haberse previsto, resuelto, ó hecho de antemano esto ó aquello; y además la necesidad moral envuelve una obligacion de razon que siempre tiene efecto en el sábio. Esta especie de necesidad es dichosa y deseable, cuando uno es conducido por buenas razones á obrar como lo hace; pero la necesidad ciega y absoluta arruinaria la piedad y la moral.

4. Más razonable se presenta el discurso de Hobbes, cuando concede que nuestras acciones están en nuestro poder, de suerte que hacemos lo que queremos, cuando tenemos el poder de hacerlo y cuando no hay ningun impedimento; y sostiene, sin embargo, que nuestras voliciones mismas no están en nuestro poder, de tal manera que podamos darnos sin dificultad, y á nuestro capricho, las inclinaciones y voluntades que podamos desear. El obispo, al parecer, no se fijó en esta reflexion, que tampoco

Hobbes desenvuelve lo bastante. La verdad es, que tenemos algun poder aun sobre nuestras voliciones; pero de una manera oblícua, y no absoluta é indiferentemente. Esto lo he dejado ya explicado en algunos pasajes de mi Teodicea. Por último, Hobbes, siguiendo á otros, prueba que la certidumbre de los sucesos y la necesidad misma, si la hubiera en la manera con que nuestras acciones dependen de las causas, no nos impedirian el emplear la deliberacion, las exhortaciones, las censuras y las alabanzas, las penas y las recompensas, puesto que sirven é inclinan á los hombres á producir las acciones ó abstenerse de ellas. Y así, si los actos humanos fuesen necesarios, lo serian por estos medios. Pero la verdad es, que estas acciones no son necesarias absolutamente; y hágase lo que se quiera, estos medios sólo contribuyen á hacer aquellas determinadas y ciertas, como lo son efectivamente; haciendo ver su naturaleza que son incapaces de una necesidad absoluta. Tambien da Hobbes una nocion bastante buena de la libertad, en tanto que se la toma en un sentido general, comun á las sustancias inteligentes y no inteligentes; cuando dice, que una cosa se considera libre, cuando la potencia que tiene no se ve impedida por una cosa externa. Y así, el agua retenida por un dique, tiene la potencia de derramarse, pero no tiene la libertad; mientras que no tiene el poder de elevarse por encima del dique, aun cuando nada la impidiera entonces derramarse, ni cosa alguna exterior la impidiera elevarse á esa altura; porque para esto seria preciso que viniera de más alto, ó que se viera arrastrada ella misma por alguna creciente de agua. Así, un prisionero carece de libertad, pero un enfermo carece de poder, para irse.

5. En el prefacio de Hobbes se hace un resúmen de los puntos combatidos, que consignaré aquí, añadiendo algo por vía de jucio crítico. 1.° Por una parte, dice, se sostiene que no está en el poder presente del hombre el

escoger la voluntad que quiera. Esto está bien dicho, sobre todo con respecto á la voluntad presente; los hombres escogen los objetos por la voluntad, pero no escogen sus voliciones presentes, como que nacen de razones y de disposiciones. Es cierto, sin embargo, que se pueden buscar nuevas razones, y procurarse uno con el tiempo nuevas disposiciones; y por este medio podemos alcanzar una voluntad que ni teníamos, ni podíamos dárnosla en el acto. Sirviéndome de una comparacion del mismo Hobbes, sucede en esto lo que con el hambre ó la sed. Al presente no depende de mi voluntad el tener hambre ó no tenerla; pero depende de mi voluntad el comer ó no comer; sin embargo, respecto de lo futuro, depende de mí el tener hambre ó impedir tenerla en una hora determinada del dia, comiendo de antemano. Hé aquí el medio de evitar muchas veces las malas voluntades; y aunque Hobbes en su réplica, núm. 14. pág. 138, dice, que la fórmula de las leyes consiste en decir: debeis hacer, ó no debeis hacer esto, pero que ninguna ley dice debeis querer ó no debeis querer; es cosa clara que Hobbes se equivoca al decir esto respecto de la ley de Dios, que dice, *non concupisces*, no codiciarás; si bien es cierto que esta prohibicion no se refiere á los primeros movimientos que son involuntarios. 2.° Sostiene Hobbes, que el azar (*chance* en inglés, *casus* en latin,) no produce nada; es decir, sin causas ó sin razon. Muy bien, yo consiento en ello, si se habla de un azar real; porque la fortuna y el azar no son más que apariencias, que nacen de la ignorancia de las causas ó de la abstraccion que de ellas se hace. 3.° Dice que todos los sucesos tienen sus causas necesarias. Mal dicho; por que tienen todos sus causas determinantes, mediante las que se puede dar razon de ellos; pero no son causas necesarias, puesto que podria suceder lo contrario, sin implicar contradiccion. 4.° Afirma que la voluntad de Dios constituye la necesidad de todas las cosas. Mal dicho, por

que la voluntad de Dios sólo produce cosas contingentes, que podrian realizarse de otra manera, siendo el tiempo, el espacio y la materia indiferentes á toda clase de figuras y de movimientos.

6. De la otra parte, segun Hobbes, se sostiene: 1.° Que no sólo el hombre es absolutamente libre para escoger lo que quiere hacer, sino tambien para escoger lo que quiere querer. Mal dicho; porque no es uno dueño absoluto de su voluntad, para mudarla en el acto, sin servirse de algun medio ó arte para ello. 2.° Cuando el hombre quiere una buena accion, la voluntad de Dios concurre con la suya; de otra manera, no. Bien dicho; con tal que se entienda que Dios no quiere las malas acciones, aunque quiera permitirlas, con el fin de que no sobrevenga algo que seria peor que estos pecados. 3.° Que la voluntad puede escoger, si quiere querer, ó no. Mal dicho, con relacion á la volicion presente. 4.° Que las cosas se realizan sin necesidad, por azar. Mal dicho; lo que se realiza sin necesidad, no por esto se realiza por azar, es decir, sin causas ni razones. 5.° «Que no obstante que Dios preve que se reali»zará un suceso, no es necesario que se realice, pues Dios »preve las cosas, no como futuras y como en sus causas, »sino como presentes.» Aquí se comienza bien y se acaba mal. Hay razon para admitir la necesidad de la consecuencia, pero no hay motivo en este caso para recurrir á la cuestion de cómo el porvenir está presente en Dios; porque la necesidad de la consecuencia no impide que el suceso ó el consiguiente sea contingente en sí.

7. Nuestro autor cree que la doctrina, resucitada por Arminio, favorecida por el arzobispo Laud (1) y por la

---

(1) Laud (Guillermo), arzobispo de Cantorbery, nació en Reading en 1573; compartió la suerte de Cárlos I, á cuyos proyectos se habia asociado; y murió en el cadalso en 1645. Hay una coleccion de sermones de él, publicada en Lóndres en 1651.

córte, hasta el punto de haberse provisto las principales piezas eclesiásticas en favor de los hombres de este partido, contribuyó á la revolucion, la cual fué ocasion de que el obispo y él, ambos emigrados, se encontráran en París en casa del duque de Newcastle y que entráran en polémica. Yo no aprobaré todos los actos del arzobispo Laud, hombre de mérito y quizá tambien de buenos sentimientos, pero que, al parecer, hostigó en demasía á los presbiterianos. Sin embargo, puede decirse que las revoluciones, tanto en los Países-Bajos como en la Gran Bretaña, han procedido en parte de la excesiva intolerancia de los rígidos; si bien es cierto que los defensores del decreto absoluto han sido, por lo ménos, tan rígidos como los otros, habiendo oprimido á sus adversarios en Holanda por medio de la autoridad del príncipe Mauricio, y fomentado las revueltas en Inglaterra contra el rey Cárlos I. Pero estos son defectos de los hombres, y no defectos de los dogmas. Sus adversarios no les van en zaga; de ello son un testimonio la severidad que se ha empleado en Sajonia contra Nicolás Crellio y el proceder de los jesuitas contra el partido del obispo de Ypres.

8. Hobbes observa, siguiendo á Aristóteles, que los argumentos tienen dos orígenes, la razon y la autoridad. En cuanto á la primera, dice que admite las razones tomadas de los atributos de Dios, que él llama argumentativos, cuyas nociones son concebibles; pero pretende que hay otras que no se conciben, y que no son mas que expresiones con que pretendemos honrar á Dios. Mas yo no veo cómo puede honrarse á Dios por medio de expresiones que no signifiquen nada. Quizá para Hobbes. lo mismo que para Spinosa, sabiduría, bondad, justicia, no son más que ficciones con relacion á Dios y al universo; en cuanto, segun ellos, obra la causa primitiva por necesidad de su poder, y no por eleccion de su sabiduría; opinion cuya falsedad tengo demostrada. Al parecer,

Hobbes no ha querido explicarse lo bastante, por temor de escandalizar al público, lo cual es muy laudable. Quizá por esto, como él mismo dice, no quiso que se publicara lo que habia pasado en París entre el obispo y él. Tambien añade que no es bueno decir, que una accion que Dios no quiere, se realiza; porque es lo mismo que decir, que Dios carece de poder. Pero añade al mismo tiempo, que tampoco se debe decir lo contrario, y atribuirle que quiere el mal; porque esto no es honroso, y vale tanto como acusarle de poca bondad. Cree, por consiguiente, que no es bueno decir la verdad en estas materias; y tendria razon, si la hubiera en las verdades paradógicas que sostiene; porque parece, en efecto, que, segun la opinion de éste autor, Dios no tiene bondad, ó más bien, que lo que él llama Dios no es más que la naturaleza ciega del conjunto de las cosas materiales, la cual obra conforme á las leyes matemáticas y sometida á una necesidad absoluta, como lo hacen los átomos en el sistema de Epicuro. Si Dios fuese como son á veces los grandes en este mundo, no seria conveniente decir todas las verdades concernientes á él, pero Dios no es como un hombre, cuyos designios y acciones interesa ocultar muchas veces; así que siempre es permitido y razonable publicar los consejos y los actos de Dios, porque siempre son bellos y dignos de alabanzas. Por tanto, las verdades que afectan á la divinidad, son siempre dignas de ser proclamadas, por lo ménos bajo el punto de vista del escándalo; y ya se ha explicado de una manera que satisface á la razon, y que no choca con la piedad, cómo debe concebirse que la voluntad de Dios tiene su efecto y concurre al pecado, sin que su sabiduría ni su bondad se resientan ni sufran por ello.

9. En cuanto á las autoridades tomadas de la Sagrada Escritura, Hobbes las divide en tres clases; unas, dice, vienen en mi favor, otras son neutras, y las terceras, al

parecer, favorecen á mi adversario. Los pasages que cree apoyan su opinion, son los que atribuyen á Dios el ser causa de nuestra voluntad. Como aquel del *Gen.* XLV. 5, en que José dice á sus hermanos: «No os afligais, «ni sintais haberme traido aquí para venderme, puesto «que Dios me ha enviado para la conservacion de vuestra «vida:» y en el vers. 8: «No me habeis conducido aquí «vosotros, sino Dios.» Y Dios dice: *Exod.* VII, 3: «Yo en«dureceré el corazon de Faraon.» Y Moisés dice, *Deuter.* II, 30: «Pero Sihon, rey de Hesbon, no permitió dejarnos «pasar por su país. Porque el Eterno, tu Dios, endureció «su espíritu y embotó su corazon, á fin de entregarle en «tus manos.» Y David dice de Semei, II, *Sam.* XVI, 10: «Él maldice así, porque el Eterno le ha dicho: maldice á «David; y quien le dirá: ¿por qué lo has hecho?» Y I, *Reyes*, XII, 15: «El rey (Roboham) no escuchó al pueblo, por«que así estaba ordenado por el Eterno.» *Job.* XII, 16: «suyo es (del Eterno) tanto el que yerra, como el que hace «errar.» «Él hace enloquecer á los jueces. (vers. 17.) Él «quita el seso á los jefes de los pueblos, y les hace andar «errantes por los desiertos, (vers. 24.) Él les hace tamba«learse como los embriagados.» (vers. 25.) Dios dice del rey de Asiria, *Isaí.* X, 6: «Le echaré sobre el pueblo, pa«ra que se entregue al pillaje y lo huelle como al lodo de «las calles.» Y Jeremias dice, *Jerem.* X, 23: «Eterno, yo «conozco que no es señor de su camino el hombre, y que «no es del hombre que camina el dirigir sus pasos.» Y Dios dice: *Ezech.* III, 20: «Si el justo se separa de su jus«ticia y comete iniquidad, en el acto que yo le haya pues«to delante algun obstáculo, morirá.» Y el Salvador dice, *Juan.* VI, 44: «Nadie puede venir á mí, si el Padre que «me ha enviado, no me lo trae.» Y San Pedro, *Act.* II, 23: «Habiendo sido Jesus entregado por determinado consejo «y providencia de Dios, vos le habeis matado.» Y en los *Act.* IV, 27, 28: «Herodes y Poncio Pilato con los Genti-



«les y los pueblos de Israel se han ligado para hacer to-«das las cosas que tu mano y tu consejo habian resuelto «antes que debian ser hechas.» Y San Pablo, *Rom.* IX, 16: «No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios que «tiene misericordia.» Y en el vers. 18: «Él tiene, pues, mi-«sericordia al que quiere, y al que quiere, endurece.» Én el vers. 19: «Pero tú me dirás: ¿por qué se quejan?; porque, «¿quién es el que puede resistir á su voluntad?» Y en el 20: «Pero quién eres tú, hombre, para alternar con Dios? Por «ventura la cosa formada dirá á aquel que la formó: ¿por «qué me has hecho de esta manera?» Y, I, *Cor.* IV, 7,: «¿Quién es el que establece diferencias entre tú y otro, y «que tienes tú que no hayas recibido?» Y I, *Cor.* XII, 6: «Hay diversidad de operaciones, pero es uno mismo, es «Dios el que opera todas las cosas en todos.» Y *Ephes.* II, 10: «Nosotros somos su obra, criados en Jesucristo para «las buenas obras, las que preparó Dios para que andu-«viésemos en ellas.» Y *Philip.* II, 13: «Dios es el que «obra en vosotros así el querer como el realizar, segun «su buena voluntad.» Pueden añadirse á estos pasages todos los que hacen á Dios autor de toda gracia y de todas las buenas inclinaciones, y todos en los que se dice que nosotros estamos como muertos en el pecado.

10. Hé aquí ahora los pasages néutros, segun Hobbes. Son aquellos en que la Sagrada Escritura dice, que el hombre tiene la eleccion pudiendo obrar si quiere, ó no obrar si no quiere. Por ejemplo, *Deuter.* XXX, 19: «Pongo hoy «por testigos al cielo y á la tierra contra vos, de haber «puesto delante de tí la vida y la muerte; escoge pues la «vida, para que vivas tú y viva tu posteridad.» Y *Jos.* XXIV, 15: «Escoged hoy á quien quereis servir.» Y Dios dice á Gad. el Profeta, 2, *Sam.* XXIV, 12: «Ve y dí á Da-«vid: de esta manera ha hablado el Eterno: tres cosas «presento delante de tí, escoge una de las tres, á fin de «que yo te la haga.» Y *Isai*, VII, 16: «Hasta que el niño

«sepa desechar el mal y escoger el bien.» Por último, los pasages que Hobbes reconoce que son, al parecer, contrarios á su opinion, son todos aquellos en que se dice que, la voluntad del hombre no es conforme con la voluntad de Dios; como este de *Isaí*, vers. 4: «¿Que es lo que yo he «debido hacer en mi viña que no haya hecho? ¿Y por qué, «debiendo esperar que produjera uvas, me encuentro que «ha producido uvas silvestres?» Y *Jerem*. XIX, 5: «Ellos «han construido templos á Bahal para quemar al fuego á «sus hijos en holocáusto al mismo Bahal, cosa que yo no «he mandado, y de la que yo no he hablado, ni pensado «en ella.» Y *Oseas*, XIII, 9: «Oh, Israel! tu destruccion «viene de tí, pero tu ayuda está en mí.» Y, I, *Tim*. II, 4: «Dios quiere que todos los hombres se salven, y que al«cancen el conocimiento de la verdad.» Confiesa Hobbes que puede citar otros muchos pasages, como aquellos en que se dice que Dios no quiere la iniquidad, que quiere la salvacion del pecador, y en general todos los en que se da á conocer que Dios ordena y manda el bien y prohibe el mal.

11. Hobbes responde á estos pasajes, que Dios no quiere siempre lo que manda, como sucedió cuando ordenó á Abraham sacrificar á su hijo; y que su voluntad revelada no es siempre su voluntad plena ó su decreto, como cuando reveló á Jonás que Nínive pereceria en cuarenta dias. Añade tambien, que, cuando se dice que Dios quiere la salvacion de todos, esto sólo significa que Dios manda que todos hagan lo que deben hacer para salvarse; y que cuando la Escritura dice que Dios no quiere el pecado, esto significa que lo quiere castigar. Por lo que hace á los demás puntos, Hobbes todo lo atribuye á las formas humanas de hablar. Mas á todo esto se le deberá responder, que no es digno de Dios el que su voluntad revelada sea opuesta á su verdadera voluntad; que lo que hizo decir á los Ninivitas por Jonás, fué más bien una

amenaza que una prediccion, yendo sobreentendida en ella la condicion de la impenitencia, y por esto los Ninivitas lo tomaron en este sentido. Tambien diremos, que es muy cierto que Dios, al mandar á Abraham sacrificar á su hijo, quiso la obediencia, y no quiso la accion, la cual impidió despues de haber obtenido la obediencia; porque no era una accion que mereciera querérsela por sí misma. Pero no sucede lo mismo con las acciones que realmente quiere y que son dignas de su voluntad. Tales son la piedad, la caridad, y toda accion virtuosa que Dios ordena y manda; tal es la omision del pecado, más lejana de la perfeccion divina, que ninguna otra cosa. Vale más, por tanto, sin comparacion, explicar la voluntad de Dios como nosotros lo hemos hecho en la Teodicea; y así digamos, que Dios, en virtud de su soberana bondad, tiene préviamente una inclinacion séria á producir, ó á ver y á hacer producir todo bien y toda accion laudable; y á impedir ó á ver y á hacer que falle todo mal y toda accion mala; pero que es determinado por esta misma bondad, unida á una sabiduría infinita, y por el concurso mismo de todas las inclinaciones prévias y particulares hácia todo bien y hácia el impedimento de todo mal, á producir el mejor designio posible de las cosas; lo cual constituye su voluntad final, su decreto; y que siendo este designio de lo mejor de tal naturaleza, que el bien debe resaltar en él como la luz entre las sombras de algun mal, incomparablemente menor que este bien, Dios no pudo excluir este mal, ni introducir ciertos bienes excluidos de este plan, sin dañar á su suprema perfeccion; y, por esto mismo, debe decirse, que ha permitido el pecado ajeno, porque de otra manera habria cometido él mismo una accion peor que todos los pecados de las criaturas.

12. Encuentro que el obispo de Derry, por lo ménos, ha tenido razon para decir, en su réplica, art. XV, página 153, que la opinion de los adversarios es contraria á la

piedad, cuando todo lo achacan sólo al poder de Dios; y que Hobbes no debia decir que el honor ó el culto es sólo un signo del poder de aquel á quien se tributa, puesto que se puede tambien y se debe reconocer y honrar la sabiduría, la bondad, la justicia y las demás perfecciones. *Magnos facile laudamus, bonos libenter*. Añade que esta opinion, que despoja á Dios de toda bondad y de toda justicia verdadera, que le representa como un tirano, en ejercicio de un poder absoluto, ageno á todo derecho y á toda equidad, y que crea millones de criaturas para ser desgraciadas eternamente, y esto sin otra mira que la de mostrar su poder; esta opinion, repito, es capaz de hacer á los hombres muy malos; y que si fuese recibida, no se necesitaria en el mundo de otro diablo para malquistar á los hombres unos con otros y con Dios, como hizo la serpiente cuando indujo á Eva á creer, que Dios, al prohibirle tomar fruto del árbol, no queria su bien. Hobbes trata de parar este golpe en su contestacion (pág. 160), diciendo que la bondad es una parte del poder de Dios, es decir, el poder de hacerse amable. Pero esto es abusar de los términos apelando á una evasiva, y confundir lo que debe distinguirse; pues que realmente, si Dios no tiene en cuenta el bien de las criaturas inteligentes; si no tiene otros principios de justicia que su sólo poder, el cual le obliga á producir, ó arbitrariamente lo que le presenta el azar, ó necesariamente todo cuanto es posible, sin que haya una eleccion fundada en el bien, ¿cómo es posible que Dios se haga amar? Y así la doctrina del poder ciego ó del poder arbitrario destruye la piedad; por que el poder ciego destruye el principio inteligente ó la providencia de Dios, y el arbitrario le atribuye acciones que sólo cuadran con el principio malo. La justicia de Dios, dice Hobbes (pág. 161), no es otra cosa que el poder que tiene y que ejercita de distribuir bendiciones y aflicciones. Esta definicion me sorprende: no es el poder

de distribuirlas, sino la voluntad de distribuirlas racionalmente, es decir, la bondad guiada por la sabiduría, lo que constituye la justicia de Dios. Pero, dice Hobbes, la justicia en Dios no es como la justicia en el hombre, quien sólo es justo mediante la observancia de las leyes hechas por su superior. Hobbes se equivoca tambien en esto, como se equivoca Puffendorf que le ha seguido. La *justicia* no depende de las leyes arbitrarias de los superiores, sino de las reglas eternas de la sabiduría y de la bondad, lo mismo en Dios que en los hombres. Hobbes en el mismo pasage pretende, que la sabiduría que se atribuye á Dios no consiste en una discusion lógica de la relacion de los medios á los fines, sino en un atributo incomprensible, atribuido á una naturaleza incomprensible, para honrarle. Al parecer quiere decir, que es un yo no sé qué, atribuido á un no sé qué, y hasta una cualidad quimérica aplicada á una sustancia quimérica, para intimidar y entretener á los pueblos por razon del culto que le rinden. Porque, realmente Hobbes no puede tener otra opinion de Dios y de su sabiduría que esta, puesto que sólo admite sustancias materiales. Si Hobbes viviera, tendria miramiento en atribuirle opiniones que le pudieran perjudicar; pero es difícil ya eximirle de semejante cargo, y quizá se habrá apercibido de ello en el curso de su larga vida: así que tengo esperanza de que sus errores no habrán sido perniciosos para él. Pero como tales errores lo podrán ser á los demás, es útil prevenir á los que lean un autor que por otra parte no carece de mérito, y del cual en muchos puntos se puede sacar provecho. Es cierto que, hablando propiamente, Dios no razona empleando tiempo, como nosotros, para pasar de una verdad á otra; sino que, como comprende á la vez todas las verdades y todas sus relaciones, conoce todas las consecuencias, y encierra en sí eminentemente todos los razonamientos que nosotros podemos hacer, y por esto mismo su sabiduría es perfecta.

DEL ORÍGEN RADICAL DE LAS COSAS.

1697.

Además del mundo ó agregado de las cosas finitas, hay algun sér único que gobierna, no sólo como el alma en mí, ó, más bien, como el yo mismo en mi cuerpo, sino con una razon mucho más elevada. Este sér, único soberano del universo, no rige sólo al mundo, sino que lo crea y lo forma, es superior á él, y, por decirlo, así *extramundano*, y, por lo mismo, la última razon de las cosas. Porque la razon suficiente de la existencia no se encuentra en ninguna cosa particular, ni en todo el agregado ó conjunto de ellas. Supongamos que hubiera habido un libro eterno de los elementos de geometría, y que todos los demás libros se hubiesen copiado sucesivamente de ese; es evidente que, si bien puede darse razon del libro presente por otro que le haya servido de modelo, jamás se podrá, por más que se retroceda de libro en libro tanto como se quiera, llegar á una razon perfecta de el; porque siempre hay lugar á preguntar por qué han existido en todo tiempo semejantes libros, es decir, el por qué de estos libros y por qué están escritos de esta manera. Lo que es cierto de los libros, lo es tambien de los diversos estados del mundo; porque, á pesar de ciertas leyes de

trasformacion, el estado posterior no es en cierta manera más que una copia del precedente, y cualquiera que sea el estado anterior á que os remonteis, nunca hallareis la razon perfecta de él, es decir, por qué existe cierto mundo y por qué este mundo más bien que tal otro. Podríais suponer un mundo eterno; mas como sólo suponeis una sucesion de estados, en cada uno de los cuales no encontrareis su razon suficiente, y ni un número cualquiera de mundos os serviria de nada para hallar esta razon, evidentemente es preciso buscarla en otra parte. Porque en las cosas eternas es necesario tener entendido, que, áun faltando una causa, hay una razon, que, respecto de las cosas inmutables, es la necesidad misma ó la esencia; y en cuanto á la série de las cosas contingentes, suponiendo que se suceden eternamente, será, como veremos muy pronto, el predominio de las *inclinaciones*, que consisten, no en razones *necesitantes*, es decir, de una necesidad absoluta y metafísica, cuyo opuesto implique contradiccion, sino en razones *inclinadoras*. De aquí se sigue evidentemente que, suponiendo la eternidad del mundo, no es posible desembarazarse de la razon última ultramundana de las cosas, es decir, de Dios.

Las razones del mundo están, por consiguiente, ocultas en algo extramundano, diferente del encadenamiento de los estados ó de la série de las cosas, cuyo agregado constituye el mundo. Es preciso, pues, pasar de la necesidad física ó hipotética, que determina el estado posterior del mundo á seguida de un estado anterior, á algo que constituya la necesidad absoluta ó metafísica, de que no se puede dar razon. El mundo actual es necesario física ó hipotéticamente, pero no absoluta ó metafísicamente. En efecto, dado que el mundo sea lo que es, se sigue que las cosas deben de ser tales como ellas son. Pero como la raíz última debe estar en alguna cosa que sea de una necesidad metafísica, y la razon de la existencia sólo puede salir

de algo existente, es preciso que exista un sér único, de una necesidad metafísica, ó cuya esencia sea la existencia, y, por lo tanto, que exista alguna cosa que difiera de la pluralidad de los séres ó del mundo, el cual, como hemos reconocido y demostrado, no es de una necesidad metafísica.

Mas, para explicar con mayor claridad cómo de las verdades eternas ó esenciales y metafísicas nacen las verdades temporales, contingentes ó físicas, debemos sentar y reconocer que, por lo mismo que existe alguna cosa y no la nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma ó en la esencia, una cierta necesidad de existencia, y, por decirlo así, una aspiracion á la existencia, en una palabra, que la esencia tiende por sí misma á la existencia. De aquí se sigue, que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia ó la realidad posible, tienden con un derecho igual á la existencia, segun su cantidad de esencia real, ó segun el grado de perfeccion que encierran; porque la perfeccion no es otra cosa que la cantidad de esencia.

Con esto se comprende de la manera más evidente, que entre las combinaciones infinitas de los posibles y las séries posibles, existe una, mediante la cual la mayor cantidad de esencia ó de posibilidad es llevada á la existencia. En efecto, siempre hay en las cosas un principio de determinacion que debe salir de lo más grande y de lo más pequeño, ó de manera que el efecto más grande se obtenga con el menor dispendio ó el menor gasto. Y en el presente caso, el lugar, el tiempo, en una palabra, la receptibidad ó capacidad del mundo pueden considerarse como el gasto ó la materia más propia para la construccion del mundo, mientras que las variedades de las formas corresponden á la comodidad del edificio, á la multitud y á la elegancia de las habitaciones. Y en este punto sucede lo que con ciertos juegos, en los que hay que llenar todos

los espacios de un tablero conforme á leyes determinadas. Si no se tiene cierta habilidad, puede uno verse entorpecido por espacios desfavorables y obligado á dejar muchos más vacíos que los que se podian ó se querian dejar. Pero hay un medio seguro y muy fácil de llenar en este tablero todos los espacios posibles. Así como cuando se quiere formar un triángulo, que no esté determinado por ningun otro dato, resultará uno equilátero, ó si se trata de ir de un punto á otro sin ninguna determinacion de la línea, se escogerá naturalmente el camino más fácil y más corto; en igual forma, una vez s ntado que el sér sobrepuja al no-ser, es decir, que haya una razon para que exista una cosa con preferencia á la nada, ó que es preciso pasar de la posibilidad al acto, se sigue de aquí forzosamente que, á falta de otra determinacion, la cantidad de existencia es todo lo grande que es posible, respecto á la capacidad del tiempo y del lugar (ó al órden posible de existencia), absolutamente lo mismo que las baldosas estan dispuestas y colocadas en una área dada de manera que contenga ésta el mayor número posible de ellas. Por este medio se comprende de una manera maravillosa como, en la formacion originaria de las cosas, puede emplearse una especie de arte divino ó mecanismo metafísico, y cómo tiene lugar la determinacion de la mayor cantidad de existencia. Por esto, entre todos los ángulos, el ángulo determinado en geometría es el recto, y los líquidos colocados en medios heterogéneos toman la forma que tiene más capacidad ó la forma esférica; ó, más bien, por esto en la mecánica ordinaria, cuando muchos cuerpos graves luchan entre sí, el movimiento que resulta constituye en resúmen el mayor descenso. Porque, así como todos los posibles tienden con un derecho igual á existir en proporcion de su realidad, de igual modo todos los pesos tienden con igual derecho á descender en proporcion de la gravedad; y así como, en un caso, se produce

un movimiento que contiene el mayor descenso de los graves, en el otro se produce un mundo, en el qne se encuentra realizada la mayor parte de los posibles.

Así vemos que la necesidad física resulta de la necesidad metafísica, porque si bien el mundo no es metafísicamente necesario, en el sentido de que su contrario implique una contradiccion ó un absurdo lógico, es, sin embargo, físicamente necesario, ó está determinado de manera que su contrario implica una imperfeccion ó un absurdo moral. Y como la posibilidad es el principio de la esencia, en igual forma la perfeccion ó el grado de la esencia, que consiste en la posibilidad comun del mayor número de cosas, es el principio de la existencia. Por este medio se vé al mismo tiempo y claramente, cómo el autor del mundo es libre, por más que lo haga todo con determinacion, porque obra conforme á un principio de sabiduría ó de perfeccion. Porque efectivamente la indiferencia nace de la ignorancia, y cuanto más sábio se es, tanto más uno se resuelve y determina por el más alto grado de perfeccion.

Pero me direis, que por ingeniosa que pueda ser esta comparacion de un cierto mecanismo metafísico determinante con el de los cuerpos graves, falla, sin embargo, porque los cuerpos graves ejercen una accion real, mientras que las posibilidades y las esencias anteriores á la existencia ó extrañas á ella, no son más que ideas fantásticas ó ficciones en las que no se puede encontrar la razon de la existencia. A esto respondo, que ni estas esencias ni estas verdades eternas de que se trata, son ficciones, sino que existen en cierta region de las ideas, si puedo decirlo así; esto es, en Dios mismo, origen de toda esencia y de la existencia de todos los séres. Y la existencia de la série actual de las cosas demuestra suficientemente por sí misma que mi asercion no es gratuita. Porque como no contiene su razon de ser, segun lo hemos demostrado más arriba, sino que es preciso buscarla en las necesidades

metafísicas ó verdades eternas, y no pudiendo lo que existe proceder sino de lo que ya existia, como tambien hemos observado antes, es preciso que las verdades eternas tengan su existencia en un cierto sujeto absoluta y metafísicamente necesario, es decir, en Dios, en quien reside la virtud de realizar este mundo, que de otra manera seria imaginario.

En efecto, nosotros vemos que todo se realiza en el mundo segun las leyes no sólo geométricas, sino tambien metafísicas, de las verdades eternas; es decir, no sólo segun las necesidades materiales, sino tambien segun las necesidades formales; y esto es cierto, no sólo por la razon que acabamos de dar de un mundo existente más bien que no existente, y que existe así y no de otra manera (razon que sólo puede encontrarse en la tendencia de lo posible á la existencia); sino que, si descendemos á las disposiciones especiales, vemos las leyes metafísicas de causa, de poder, de accion, aplicarse con un órden admirable á toda la naturaleza, y prevalecer sobre las leyes puramente geométricas de la materia, como lo he hecho ver al dar razon de las leyes del movimiento; lo cual de tal manera me sorprendió, que, segun he explicado más por extenso en otra parte, me ví precisado á abandonar la ley de la composicion de las fuerzas, que habia defendido en mi juventud, cuando era más materialista.

Por consiguiente, encontramos la última razon de la realidad, tanto de las esencias como de las existencias, en un sér único que debe ser, de toda necesidad, más grande, más elevado y más antiguo que el mundo mismo, puesto que de él reciben su realidad, no sólo las existencias que encierra este mundo, sino las posibles mismas. Y esta razon de las cosas sólo puede buscarse en un orígen único, á causa de la conexion que todas ellas tienen entre sí. Ahora bien, es evidente que de este orígen emanan continuamente todas las cosas existentes, las cuales son y han

sido producciones suyas, porque no puede comprenderse cómo tal estado del mundo más bien que tal otro, el estado de hoy más bien que el de mañana, procedan del mundo mismo.

Con la misma evidencia se vé cómo Dios obra física y libremente, cómo está en él la causa eficiente y final de las cosas, y cómo manifiesta, no sólo su grandeza y su poder en la construccion de la máquina del mundo, sino tambien su bondad y su sabiduría en el plan de la creacion. Y para que no se crea que nosotros confundimos aquí la perfeccion moral ó la bondad con la perfeccion metafísica ó la grandeza, ó que se desecha la primera al conceder la segunda, es preciso tener entendido, que de lo que acabamos de exponer resulta, que el mundo es perfectísimo, no sólo físicamente, ó, si se prefiere, metafísicamente, porque la série de las cosas producidas es aquella en la que hay más realidad en acto, sino que es tambien perfectísimo moralmente; en cuanto la perfeccion moral es una perfeccion física para las almas mismas. Y así el mundo no es sólo la máquina más admirable, sino que, en tanto que se compone de almas, es tambien la mejor república, provista de toda la felicidad ó de todo el goce posible que constituye la perfeccion física de aquellas.

Pero, direis; nosotros vemos que sucede todo lo contrario en el mundo; los hombres de bien son, con frecuencia, los más desgraciados; y, dejando á un lado los animales, hay inocentes que se ven abrumados de males, y hasta condenados á muerte en medio de tormentos; en fin, el mundo, si nos fijamos sobre todo en el gobierno del género humano, se parece más bien á una especie de caos confuso, que á la obra bien ordenada de una suprema sabiduría. Esto podrá parecer así á primer golpe de vista, lo confieso; pero si se examinan las cosas de cerca, resulta evidentemente, *a priori*, de las razones que hemos expuesto, que debe creerse todo lo contrario; es decir, que todas

las cosas, y, por consiguiente, las almas alcanzan el más alto grado de perfeccion posible.

En efecto, como dicen los jurisconsultos, no es conveniente juzgar antes de haber examinado toda la ley. Nosotros sólo conocemos una pequeña parte de la eternidad que se extiende en la inmensidad, pues son bien poca cosa esos cuantos millares de años, cuya memoria nos trasmite la historia. Y, sin embargo, en vista de tan corta experiencia, nos atrevemos á juzgar de lo inmenso y de lo eterno, lo cual es lo mismo que si aquellos hombres que, nacidos y criados en una prision, ó, si se quiere, en las salinas subterráneas de los Sármatas, creyéran que en el mundo no habia más luz que la que arroja la lámpara, cuyo débil resplandor apenas basta para que puedan dirigir sus pasos. Fijémonos en un precioso cuadro, y cubrámosle de manera que sólo percibamos una pequeña parte de él; ¿veremos, aunque le miremos atentamente y tan cerca como sea posible, otra cosa que una cierta masa confusa de colores, arrojados allí sin deliberacion y sin arte? Pero si quitamos el velo, y le miramos desde un punto de vista conveniente, veremos que, lo que parecia echado al azar sobre el lienzo, ha sido ejecutado con gran arte por el autor de la obra. Lo que sucede con el ojo en la pintura, sucede igualmente en la música con el oido. Compositores de gran talento mezclan frecuentemente disonancias con sus acordes, para escitar y provocar, por decirlo así, al oyente, el cual, despues de una especie de inquietud, vé con el mayor placer que todo entra en órden. Así nos regocijamos de haber corrido ligeros peligros y experimentado pequeños males, ya porque tenemos conciencia de nuestro poder ó de nuestra felicidad, ó ya por un sentimiento de amor propio; lo mismo que cuando experimentamos placer al ver los simulacros aterradores que producen el baile en la cuerda floja ó los saltos peligrosos; ó cuando, por vía de diversion, soltamos de nuestras ma-

nos á los niños como en ademan de arrojarlos léjos de nosotros; como se cuenta de aquel mono, que, habiendo agarrado á Cristierno, rey de Dinamarca, cuando era niño y estaba envuelto en pañales, lo llevó á lo más alto del tejado, y, en medio del temor de todo el mundo, el mono, riéndose, lo volvió sano y salvo á su cuna. Conforme al mismo principio que dejamos sentado, es insípido comer siempre manjares dulces; antes es preciso mezclar con ellos otros acres, ácidos y hasta amargos, que exciten el apetito. El que no ha gustado las cosas amargas, no merece las dulces, y ni siquiera hará aprecio de ellas. Es una ley de la alegría, que el placer no sea uniforme, porque produce el disgusto, y nos hace inertes y no alegres.

En cuanto á lo que hemos dicho de que cabe que sea perturbada una parte, sin perjuicio de la armonía general, no quiere decir esto que nos desentendamos de las partes, y que baste que el mundo entero sea perfecto en sí mismo, bien que pueda suceder que el género humano sea desgraciado, y que no se tome en el universo cuidado alguno por la justicia, ni se tenga inquietud por nuestra suerte, como creen algunos que no juzgan sanamente del conjunto de las cosas. Porque es preciso tener entendido que, al modo que en una república bien ordenada se procura, cuanto es posible, el bienestar de los particulares, en igual forma no puede ser perfecto el mundo si, aunque se conservára la armonía universal, no se atendiera á los intereses particulares. En este concepto no cabe una regla mejor que la ley que quiere que cada uno sea partícipe en la perfeccion del universo, mediante su propia felicidad proporcionada á su virtud y á la buena voluntad de que esté animado por el bien comun, es decir, mediante la realizacion de lo que llamamos caridad y amor de Dios, ó de lo que, segun el juicio de los más sábios teólogos, constituye la fuerza y el poder de la misma religion cristiana. Y no hay que extrañar que se dé y se proporcione

tan crecida parte de felicidad á las almas en el universo, puesto que son la imágen más fiel del Autor Supremo; hay entre aquellas y este, no sólo la relacion comun á todo lo demás, que se da entre la máquina y el obrero, sino tambien la que se da entre el ciudadano y el príncipe; deben durar tanto como el universo; y expresan en cierta manera y concentran el todo en sí mismas, de suerte que puede decirse de las almas que son partes totales.

Con respecto á las aflicciones de los hombres honrados, debe tenerse por cosa cierta, que les resulta de ellas un gran bien, y esto es exacto, no sólo física, sino tambien teológicamente. El grano arrojado en la tierra se corrompe antes de producir su fruto. Pues podemos afirmar, que las aflicciones, temporalmente malas, son buenas por el resultado, en cuanto son caminos breves que conducen hácia la perfeccion. Lo mismo sucede en física; los licores que fermentan más lentamente, gastan más tiempo en mejorarse, mientras que los que experimentan mayor ebullicion, se deshacen de ciertas partes con más fuerza y se mejoran más pronto. Puede decirse de éstos, que retroceden para saltar mejor.

Deben estimarse estas consideraciones, no sólo agradables y consoladoras, sino tambien muy verdaderas. Y, en general, creo que no hay cosa más verdadera que la felicidad, ni cosa más dichosa ni más dulce que la verdad.

Y como complemento de la belleza y de la perfeccion general de las obras de Dios, es preciso reconocer que se opera en todo el universo un cierto progreso contínuo y muy libre que mejora su estado más y más. Así vemos, que una gran parte de nuestro globo tiene hoy una cultura que aumentará de dia en dia. Y aunque es verdad que á veces ciertas partes de aquel se hacen salvajes ó experimentan trastornos y humillaciones, es preciso entender esto conforme lo hicimos al interpretar antes las afliccio-

nes, es decir, que este trastorno y estas humillaciones contribuyen á algun fin más grande, de manera que nos aprovechamos en cierto modo del daño mismo.

En cuanto á la objeccion que podria hacerse, diciendo que, si fuera cierto este progreso, há largo tiempo que el mundo debería ser un paraíso, la respuesta es fácil. Aunque un gran número de sustancias hayan llegado ya á la perfeccion, sin embargo, dela division delo contínuo hasta lo infinito resulta que siempre quedanen el abismo de las cosas partes adormecidas que deben despertarse, desenvolverse, mejorarse, y elevarse, por decirlo así, á un grado de cultura más perfecta.

DE LA NATURALEZA EN SÍ MISMA,

Ó DE LA POTENCIA NATURAL Y DE LAS ACCIONES DE LAS CRIATURAS.

1698.

1. He recibido recientemente del muy ilustre Juan Cristóbal Sturm, tan acreditado en las ciencias matemáticas y físicas, la apología que publicó en Alfort en defensa de su disertacion: *De idolo naturæ*, que fué combatida por Cristóbal Schelhammer, médico eminente y de talento de Kiel, en su libro sobre la naturaleza. Como habia yo examinado ya en otro tiempo la misma cuestion, y sostuve con el entendido autor de la disertacion, una discusion epistolar sobre este punto, de que ha hecho él mismo últimamente una mencion muy honrosa para mí, recordando algunos detalles de nuestra correspondencia en el primer tomo de su *Física electiva* (L. I, sec. I, c. III; epílogo, C. V, págs. 119, 120), esto me ha comprometido á fijar más mi atencion en materia tan interesante, creyendo que era preciso, para dar á conocer mi pensamiento y toda la cuestion, añadir nuevas aclaraciones á los principios que muchas veces he indicado. Esta disertacion apologética me ha presentado una ocasion favorable á mi designio, porque se vé desde luego que trata el asunto en

muy pocas palabras, y abraza como de una ojeada aspecos esenciales de la cuestion. Por lo demás, no es mi ánimo tomar parte ni hacer causa comun con nadie en la polémica que sostienen éstos ilustres sábios.

2. Dos puntos principales, á mi parecer, son objeto de discusion: primero, ¿en qué consiste la naturaleza que acostumbramos atribuir á las cosas, y cuyos atributos, tales como comunmente se aceptan, se resienten un poco de paganismo, á jucio del célebre Sturm; y despues, si en las criaturas hay alguna energía propia, ἐνέργεια, lo cual, al parecer, niega él. En cuanto al primer punto, ó á la naturaleza misma, si examinamos lo que ella es y lo que no es, concedo que no existe un alma del universo, y admito tambien, que estas maravillas, que se realizan todos los dias y de las que tenemos costumbre de decir con razon que son obra de la naturaleza y obra de una inteligencia, no deben atribuirse á ciertas inteligencias creadas dotadas de una sabiduría y de una virtud proporcionadas á una mision tan elevada; sino que debe reconocerse, que la naturaleza toda es efecto de un arte divino, y bajo este punto de vista que toda máquina natural (y esta es la verdadera diferencia, aunque poco observada, entre la naturaleza y el arte) se compone de órganos realmente infinitos, y exige por consiguiente en el autor y director una sabiduría y un poder infinitos. Por esta razon el calor omnisciente de Hipócrates, la *cholcodea* de las almas de Avicena, la virtud plástica tan notable de Scalígero y de otros y el principio *hylárquico* de Enrique Moro, me parecen unas imposibles, otras supérfluas; y me basta que la máquina del mundo esté construida con tal sabiduría, que todas estas maravillas se manifiesten á causa de su propio desenvolvimiento, y que, esta es mi opinion, los séres organizados ejecuten su evolucion conforme á un plan preconcebido. Por lo tanto, soy del parecer de éste ilustre autor, cuando desecha la ficcion de una cierta natura-

leza creada, cuya sabiduría forma y gobierna las máquinas de los cuerpos; pero de ninguna manera se sigue de aquí, ni la razon lo admite, que se haya de desechar toda fuerza creada activa que originariamente ha sido impresa á las cosas.

3. Acabamos de decir lo que no es; veamos ahora un poco más de cerca lo que es esta naturaleza, á que Aristóteles no ha tenido reparo en llamar principio del movimiento y del reposo, si bien me parece que este filósofo toma esta palabra en una acepcion demasiado ámplia, entendiendo por ella, no sólo el movimiento local ó el reposo en un lugar, sino en general el cambio y el estado; es decir, la persistencia. Por esta razon, no obstante que, digámoslo de paso, la definicion que dá este filósofo del movimiento, es demasiado oscura, tampoco es tan absurda como parece á los que suponen que sólo quiso definir el movimiento local. Pero volvamos á la cuestion; Roberto Boyle, hombre eminente y versado en la observacion exacta de la naturaleza, ha escrito sobre la naturaleza misma un pequeño libro, cuyo pensamiento, si no me equivoco, se resume en lo siguiente: que no debemos considerar la naturaleza como el mecanismo mismo de los cuerpos; lo cual, tomado en globo, puede probarse, porque es muy cierto; pero si hubiera examinado la cosa á fondo, habria distinguido en el mismo mecanismo los principios de sus derivados. No basta, por ejemplo, para explicar un reloj, decir que se mueve de una manera mecánica, sin distinguir si recibe este impulso de un peso ó de un resorte. Ya he declarado más de una vez (y creo hacer con ello un servicio, si evito que se abuse, con perjuicio de la piedad, de las explicaciones mecánicas de las cosas materiales, presentándolas como si la materia pudiera existir por sí misma, y el mecanismo no tuviera necesidad de ninguna inteligencia ó de ninguna sustancia espiritual), ya he declarado más de una vez, repito, que el mecanismo mis-

mo no procede sólo de la materia ni de razones matemáticas, sino tambien de un principio más elevado, y, por decirlo así, de un orígen metafísico.

4. Una prueba notable, entre otras, de esta verdad, es que es preciso que los fundamentos de las leyes de la naturaleza no descansen en que se conserve la misma cantidad de movimiento, como se creia comunmente, sino más bien en que debe conservarse necesariamente la misma cantidad de potencia activa, ó mejor (y yo he descubierto que esto tiene lugar por una razon admirable), la misma cantidad de accion motriz, de la que se debe formar un juicio muy distinto del que los cartesianos forman de la cantidad de movimiento.

He tratado este punto, ya por cartas, ya públicamente, con dos matemáticos de superior talento, de los cuales, uno se adhirió completamente á mi opinion; y el otro, despues de largos y escrupulosos debates, concluyó por renunciar á todas sus objecciones, y por confesar francamente que no habia podido hallar respuesta que dar á mi demostracion. Sorprendido estoy al ver, que en la parte publicada de su *Física electiva*, este ilustre autor, al explicar las leyes del movimiento, haya admitido la doctrina vulgar, como si no ofreciera la menor duda (no obstante haber reconocido que no se apoya en ninguna demostracion, y sí tan sólo en cierta probabilidad, habiendo repetido lo mismo en esta última disertacion, c. III, §. 2); pero quizá escribió esto antes de que se publicara mi obra, y no tuvo tiempo ó no tuvo pensamiento de revisar la suya, sobre todo, estando, como estaba, en la persuasion de que las leyes del movimiento son arbitrarias; lo cual me parece absolutamente inverosímil; porque creo que por razones determinadas de sabiduría y de órden, Dios ha sido llevado á crear las leyes que observamos en la naturaleza; y por lo tanto es evidente, segun la observacion que he hecho en otra parte, á propósito de las leyes ópticas, y

que Molineux ha alabado más tarde en su *Dióptrica*, que la causa final, no sólo es útil á la virtud y á la piedad en la moral y en la teología natural, sino que lo es tambien en la física, como que sirve para hallar y descubrir verdades ocultas. Por esta razon, como el sábio Sturm, en su *Física electiva*, donde trata de la causa final, ha puesto mi doctrina entre el número de las hipótesis, yo hubiera deseado que la hubiese examinado con más detencion en su crítica; porque le hubiera dado ocasion, atendida la importancia y valor del punto, para decir muchas cosas excelentes y útiles á la piedad.

5. Pero examinemos ahora lo que dice sobre la nocion de la naturaleza en su disertacion apologética, y el por qué esta explicacion me parece insuficiente. Concede, en el c. IV, §. 2, 3, y en otros pasages, que los movimientos que tienen lugar ahora, son resultado de la ley eterna una vez decretada por Dios, á que llama á seguida voluntad y mandato; y que no hay necesidad de una nueva órden de Dios, de una nueva voluntad, y todavía ménos de un nuevo esfuerzo ó de una especie de operacion laboriosa; y rechaza, como una imputacion injusta de su adversario, el pensamiento de que Dios mueva las cosas como un leñador su hacha, ó como un molinero gobierna su molino, reteniendo las aguas ó dejándolas correr. Paréceme en verdad que esta explicacion de ninguna manera es suficiente. Porque yo preguntaria, si esta voluntad ó este mandato, ó, si se quiere, esta ley divina decretada desde el orígen, sólo ha atribuido á las cosas una denominacion intrínseca, ó si, al formarlas, ha creado en ellas una impresion permanente ó una ley interna, como dice muy bien Schelhomner, sábio tan nolable por su juicio como por su experiencia, ley de la que provienen todas las acciones y todas las pasiones, por más que sea muchas veces ignorada por las criaturas en que ella reside. La primera opinion es, al parecer, la de los autores del sistema

de las causas ocasionales, sobre todo, la del ingeniosísimo Malebranche; la segunda, más reciente, es á mi juicio la más verdadera.

6. En efecto, como este órden pasado no existe al presente, nada puede producir ahora como no haya dejado tras de sí algun efecto subsistente, que dure y obre ahora todavía. Pensar de otra manera, es renunciar, si no me engaña mi juicio, á toda explicacion distinta de las cosas; y puede decirse que toda cosa es, con razon igual, consecuencia de toda cosa, si lo que está ausente por el lugar y por el tiempo, puede, sin intermediario, obrar aquí y ahora. Y así no basta decir que, al crear las cosas desde el principio, Dios ha querido que observasen cierta ley en su marcha, si nos figuramos que su voluntad no ha sido bastante eficaz para impresionarlas y producir en ellas un efecto durable. Y seguramente es contrario á la nocion del poder y de la voluntad divina, que es pura y absoluta, el que Dios quiera, y que queriendo, no produzca ni cambie nada; como lo es que obre siempre y jamás efectúe, ó, en una palabra, que no deje ninguna obra ó resultado que haya de realizarse (ἀποτέλεσμά). Es indudable que, si nada ha impreso á las criaturas esta palabra divina: que la tierra produzca, que los animales se multipliquen; si con ella las cosas no han sido afectadas, sino como lo habrian sido, si tal palabra divina no hubiese intervenido, y, puesto que debe haber entre la causa y el efecto una fuerte conexion, sea inmediata, sea mediata, se sigue irremisiblemente de aquí, ó que nada se realiza al presente conforme á esta órden, ó que esta órden dada para lo presente ha sido renovada constantemente en el porvenir; consecuencia que el sábio autor rechaza con razon. Por lo contrario, si la ley decretada por Dios ha dejado en las cosas algun sello de sí misma, si la órden ha formado las cosas de manera que las haga propias para que realicen la voluntad del legislador, entonces es preciso admitir

que las cosas han sido dotadas primitivamente de cierta eficacia, como la forma ó la fuerza que acostumbramos á llamar natural, de donde procede la série de fenómenos, segun la prescripcion del órden primitivo.

7. Esta fuerza interna puede concebirse muy distintamente, pero no explicarse por imágenes; y ciertamente no debe explicarsede esta manera, como no debe explicarse así la naturaleza del alma; porque la fuerza es una de estas cosas que no alcanza la imaginacion, y sí el entendimiento. Por esto, cuando el autor de la disertacion apologética exige que se le represente por la imaginacion cómo obra una ley interna en los cuerpos que ignoran esta ley, creo yo que lo que quiere es, que se le dé una explicacion mediante el entendimiento; porque en otro caso, podria creerse, que pretende ver sonidos y oir colores. Además, si la dificultad de explicar las cosas es bastante razon para desecharlas, el mismo autor merece lógicamente la imputacion que él mismo rechaza como injusta; la de preferir decidir que todo se mueve sólo por una virtud divina, á admitir, bajo el nombre de naturaleza, algo cuya naturaleza le sea desconocida. Y, ciertamente, Hobbes y sus partidarios estarian autorizados para pretender que todas las cosas son corporales, por la razon de que están persuadidos de que sólo los cuerpos pueden explicarse é imaginarse de un modo distinto. Pero lo que refuta victoriosamente sus pretensiones, es el hecho mismo de que hay en las cosas un poder de obrar que no se deriva de los imaginables; y el atribuirlo á una composicion de Dios, la cual, una vez dada, no afecta en manera alguna á las cosas, ni deja ningun efecto ó resultado tras de sí, está tan distante de aclarar la dificultad, que equivaldria más bien á renunciar al carácter del filósofo y cortar el nudo gordiano con la espada. Por lo demás una explicacion más distinta y más fundada que lo que se ha dicho hasta aquí de la fuerza activa, puede hallarse en mi dinámica, en la que damos una interpretacion

verdadera y conforme á la realidad de las cosas de las leyes de la naturaleza y del movimiento.

8. Y si caminando más adelante, algun defensor de la filosofía nueva que introduce la inercia y el entorpecimiento de las cosas, al quitar á las órdenes de Dios todo efecto durable y toda eficacia para el porvenir, no encuentra ninguna dificultad en exigir del mismo Dios esfuerzos incesantemente renovados, á él toca ver si esta opinion, que Sturm declara prudentemente no compartir, es digna de la divinidad, y sólo podrá justificarse explicando por qué las cosas mismas pueden durar algun tiempo, mientras que los atributos que comprendemos bajo el nombre de naturaleza, no podrian tener esta duracion; y por que seria contrario á la razon que, habiendo la palabra *fiat* dejado algo tras de sí, á saber la cosa misma, no pueda la palabra bendicion, no ménos admirable, dejar tambien tras de sí, en las cosas, para producir sus actos, cierta fecundidad ó cierta virtud activa, de la que resulta la operacion, si no encuentra obstáculo. Puede añadirse á esto lo que he explicado ya en otra parte, por más que no haya sido comprendido lo bastante por todo el mundo; que la sustancia misma de las cosas consiste en la fuerza activa y pasiva; de donde resulta, que las cosas durables no pueden ni siquiera producirse, sin que la virtud divina las haya impreso una fuerza de alguna duracion. Porque en otro caso se seguiria que ninguna sustancia creada, que ninguna alma permaneceria numéricamente la misma, que nada seria conservado por Dios, y, por consiguiente, que todas las cosas serian tan sólo ciertas modificaciones fluctuantes y fugitivas como sombras de una sola sustancia permanente; ó lo que es lo mismo, que la naturaleza misma y la sustancia de todas las cosas seria Dios; doctrina perniciosa, recientemente presentada ó renovada por un autor sútil, pero profano. En efecto, si las cosas corporales sólo contuviesen algo material, podria decirse con ra-

zon que están en un flujo contínuo y que nada tienen de sustancial, como los platonianos lo reconocieron muy bien en otro tiempo.

9. Otra cuestion es la de si debe decirse, que las criaturas tienen una accion propia y verdadera. Esta cuestion entra en la primera, toda vez que nosotros comprendemos que la naturaleza esterna no difiere de la fuerza activa y pasiva. Porque la accion sin el poder de obrar es imposible, toda vez que seria vana una potencia que no pudiera nunca entrar en accion. Sin embargo, como la accion y la potencia no dejan de ser cosas diferentes, la primera sucesiva, la segunda permanente, fijémonos en la accion. Y en este punto confieso que encuentro dificultad en explicar el pensamiento del sábio Sturm. Porque niega que las cosas creadas obren propiamente y por sí mismas, y enseguida, en el acto mismo de conceder que ellas obran, no quiere que se le impute el hecho de comparar esta accion á la del hacha movida por un carpintero. Nada puedo deducir de esto que sea preciso, ni puedo tampoco explicar con bastante claridad hasta qué punto el autor se aleja de las ideas recibidas, ni qué nocion distinta ha concebido en su espíritu de una accion que, como lo prueban los debates sostenidos por los metafísicos, está léjos de ser una cosa sencilla y fácil. En cuanto á mí, si comprendo bien la nocion de la accion, creo que con ella resulta robustecido el principio generalmente recibido en filosofía; que *las acciones pertenecen á sujetos*; y encuentro que este principio, no sólo es verdadadero, sino que es tambien recíproco; de suerte que no solo todo lo que obra es una sustancia particular, sino que tambien toda sustancia particular obra sin interrupcion, sin esceptuar el cuerpo mismo en el que nunca se encuentra reposo alguno absoluto.

10. Pero examinemos ahora con un poco más de atencion la doctrina de los que privan á las cosas creadas de

una accion verdadera y propia; que fué lo que hizo en otro tiempo Roberto Fludd, autor de la *Filosofía mosáica*, y lo que hacen hoy algunos cartesianos, que creen que no son las cosas las que obran, sino Dios, segun el estado y aptitud de las cosas mismas; y por consiguiente que las cosas son ocasiones y no causas; las cuales reciben, pero no efectuan ni producen. Despues que Cordemoi, La-Forge y otros cartesianos propusieron esta doctrina, Malebranche, con su espíritu superior, la prestó el brillo de su estilo; pero ninguno, á mi parecer, ha presentado pruebas sólidas en su favor. Seguramente, si se lleva esta doctrina hasta el punto de suprimir las acciones inmanentes de las sustancias (cosa que el sábio Sturm desecha con razon en su *Física electiva*, (l. I, c. pág. 176,) y en esto da una prueba de gran circunspeccion), entonces nada hay en el mundo que sea más opuesto á la razon. En efecto, ¿podrá ponerse en duda que el espíritu piensa y quiere, que hay en nosotros muchos pensamientos y voliciones que sacamos de nosotros mismos, y que estamos dotados de espontaneidad? Esto equivaldria á negar la libertad humana, convertir á Dios en causa del mal, destruir el sentimiento de nuestra experiencia íntima ó de nuestra conciencia, cuyo testimonio prueba que somos nosotros mismos los que experimentamos estos sentimientos, que, sin visos de razon, pretenden nuestros adversarios achacar á Dios. Si atribuimos á nuestra alma la virtud interna de producir acciones inmanentes, ó, lo que es lo mismo, de obrar inmanentemente, en este caso nada obsta, y hasta es conforme con la razon, á que se dé la misma virtud en los demás séres animados ó formas, ó, si se quiere, en las demás naturalezas de sustancias; á no ser que se crea que en este mundo sólo nuestras almas son activas, y que todo poder de obrar *inmanentemente* y en cierta manera *vitalmente*, va siempre unido al pensamiento; pero semejantes aserciones no se apoyan en razon

alguna y si se defienden, es á pesar de la verdad. En cuanto á lo que debe creerse respecto á las *acciones transitorias* de las criaturas, lo expondremos con más oportunidad en otro pasaje, y algo he explicado ya en otra ocasion; es decir, que la comunicacion de las sustancias y de las mónadas no tiene su orígen en un influjo recíproco, y si en un acuerdo proveniente de la preformacion divina, en cuya virtud está acomoda cada sustancia á la naturaleza de las demás; al mismo tiempo que ella obedece á su potencia interna y á las leyes de su naturaleza propia; en lo cual consiste la union del alma y el cuerpo.

11. Respecto á la cuestion de si los cuerpos son inertes por sí mismos, esto es exacto, si se entiende de cierta manera: es decir, si se supone que una vez puesto un cuerpo en reposo por cualquiera medio, no se pone él mismo en movimiento ni consiente sin resistencia que otro le ponga en movimiento: así como que no puede cambiar él mismo la velocidad ó la direccion que una vez haya recibido, ni permitir fácilmente y sin resistencia que otro cuerpo le obligue á cambiarlas. Y así es preciso confesar que la extension, ó lo que, tomado puramente en sí mismo, es geométrico en el cuerpo, no tiene nada que pueda dar orígen á la accion y al movimiento; que la materia resiste más bien al movimiento por una cierta inercia natural, como la llama Keplero, de suerte que no es indiferente al movimiento y al reposo, como ordinariamente se cree, sino que tiene necesidad, para entrar en movimiento, de tanta mayor fuerza activa cuanta mayor sea su magnitud. En esta fuerza pasiva de resistencia, en la que va envuelta la impenetralibidad y alguna cosa más, hago yo consistir la nocion misma de la materia primera ó de la masa que siempre es la misma en el cuerpo y proporcionada á su magnitud; y hago ver que de aquí resultan otras leyes de movimiento que las que habria, si en el cuerpo y en la materia misma no hubiese más que

la extension y la impenetrabilidad; y que, como en la materia hay una inercia natural opuesta al movimiento, hay tambien en el cuerpo mismo, y, lo que es más, en toda sustancia, una constancia natural opuesta al cambio. Pero esta doctrina no es favorable, ó más bien es contraria á la de los que niegan la accion á las cosas; porque si es cierto que la materia no comienza por sí misma el movimiento, no lo es ménos (lo cual demuestran experiencias muy preciosas, hechas sobre el movimiento impreso por un motor en movimiento) no es lo ménos, repito, que el cuerpo conserva por sí mismo la impetuosidad una vez adquirida, y que es constante en su velocidad, es decir, que una vez que entra en cierta série de su cambio, hace esfuerzos por perseverar en él. Y como estas actividades ó entelequias no pueden ser modificaciones de la materia primera ó de la masa, cosa esencialmente pasiva, como el juicioso Sturm lo ha reconocido, y como lo veremos en el párrafo siguiente, debemos concluir de aquí, que en la sustancia corporal debe encontrarse una entelequia primera, ó una capacidad primitiva de actividad (*πρωτον δεκτικόν activitatis*); es decir, una fuerza motriz primitiva, la cual, unida á la extension, que es puramente geométrica, y á la masa, que es puramente material, obra sin cesar, experimentando en su esfuerzo y en su impetuosidad modificaciones diversas, nacidas del choque de los cuerpos. Este mismo principio es el que se llama *alma* en los séres vivos, y *forma sustancial* en todos los demás; y en tanto que á causa de su union con la materia constituye una sustancia verdaderamente una, pero que por sí mismo constituye una unidad, forma lo que yo llamo una *mónada*. Si se suprimen estas unidades reales, no habrá más que séres por agregacion, ó más bien, lo que sólo es una consecuencia de esto: no habrá séres reales en los cuerpos. Porque aun que haya átomos de sustancia, es decir, nuestras mónadas sin partes, no hay átomos de masa ó últimos elementos

de la más pequeña extension, puesto que los puntos no pueden formar lo contínuo; á manera que no existe un sér que sea el más grande por la masa, ó infinito en extension, por más que se conciban siempre séres más grandes que otros; no hay más que un sólo sér que sea el más grande por la *intension* de la perfeccion ó infinito en poder.

12. Veo, sin embargo, que en esta misma disertacion apologética, c. IV, § 7, y sig., el ilustrado Sturm intenta oponer algunos argumentos á la fuerza motriz interna de los cuerpos. Aprobaré sobradamente, dice, que la sustancia corporal no es capaz de ningun poder activamente motriz. Pero yo no comprendo lo que pueda ser una potencia que no sea activamente motriz. Dice que se servirá de dos argumentos; el uno, tomado de la naturaleza de la materia y del cuerpo, y el otro, de la naturaleza del movimiento. El primero consiste en esto: la materia es una sustancia pasiva por naturaleza y esencialmente, y, por lo tanto, es tan imposible darle la fuerza activa, como es imposible á Dios querer que una piedra, en tanto que continúa siendo piedra, sea viva y racional; es decir, no sea una piedra; y, además, que sólo se reconocen en los cuerpos modificaciones de la materia, y, como él mismo dice muy bien, una modificacion de una cosa esencialmente pasiva, no puede hacer que esta cosa sea activa. Fácil es responder á esto diciendo con la filosofía recibida, que es la verdadera, que se reconoce la materia como segunda ó como primera; que la segunda es una sustancia completa en verdad, pero no puramente pasiva; que la primera es una sustancia puramente pasiva, pero no completa; y, por consiguiente, que debe agregarse á ella un alma, ó una forma análoga al alma, una entelequia primera, es decir, cierto esfuerzo ó virtud primitiva de obrar, que es la ley interna, impresa por el decreto divino. No creo que esta opinion repugne al hombre tan ilustrado y tan juicioso, que ha sostenido últimamente que el cuerpo se compone de materia

y de espíritu, con tal que se tome el espíritu, no por una cosa inteligente (como se hace en otros casos), sino por un alma ó por lo análogo á una forma del alma; ni tampoco por una simple modificacion, sino por algo constitutivo, esencial y persistent e, que acostumbro yo á llamar mónada, y que contiene una especie de percepcion y de apetito, Tal es la doctrina recibida y conforme con el principio favorablemente interpretado en la escuela; y mientras no se la refute, el argumento de este ilustre sábio no puede tener valor alguno. Tambien es evidente, por tanto, que no puede admitirse con él el principio de que en una sustancia corporal no hay más que modificaciones de la materia. Todo el mundo sabe, y es doctrina recibida, que en los cuerpos de los séres vivos, hay almas que de ninguna manera son modificaciones. Y por más que el ilustrado autor decida al parecer lo opuesto, y prive á los brutos de todo sentimiento verdadero y del alma propiamente dicha, no puede apoyar su demostracion sobre un principio semejante sin haberlo antes demostrado. Creo más bien, por lo contrario, que no es conforme al órden, ni á la belleza, ni á la razon de las cosas, el que este principio vital ó que obra *inmanentemente*, esté solo en una pequeña parte de la materia, cuando una mayor perfeccion exige que esté en el todo; y nada obsta á que las almas, ó, por lo ménos, las formas análogas á las almas, se hallen en todas partes, por más que las almas dominantes, y por esto mismo inteligentes, como las almas humanas, no puedan estar en todo lugar.

13. El segundo argumento, que el ilustre Sturm saca de la naturaleza del movimiento, no conduce á conclusion alguna favorable. Dice que el movimiento no es másque la existencia sucesiva de la cosa en diferentes lugares. Concedamos esto provisionalmente, por más que no nos demos por satisfechos, puesto que sólo expresa el resultado del movimiento y no su razon formal; no se sigue de aquí

que esté excluida la fuerza motriz. Porque el cuerpo, en el momento actual de su movimiento, no está sólo en el sitio que ocupaba, sino que hace esfuerzo para mudar de lugar, de manera que el estado siguiente es de suyo, y por la fuerza de la naturaleza, la consecuencia del precedente; de otro modó, en el momento actual, y, por consiguiente, en un momento cualquiera, el cuerpo A, que es movido por el cuerpo B, no diferirá en nada de un cuerpo en reposo; y si la opinion del ilustrado autor fuese contraria á la nuestra sobre este punto, resultaria que no habria ninguna diferencia entre los cuerpos, puesto que en el lleno de una masa, uniforme por sí misma, no puede haber otra diferencia que la relativa al movimiento. En fin, de aquí resultaria que no habria absolutamente ninguna variacion en los cuerpos, y que subsistirian siempre en el mismo estado. Porque si una parte cualquiera de materia no difiere en nada de otra parte de materia igual y semejante, cosa que el sábio Sturm debe admitir, puesto que suprime las fuerzas activas, los impulsos y todas las demás cualidades y modificaciones, excepto la existencia que se daria sucesivamente en un lugar ó en otro; y si además el estado en un instante sólo difiere del estado en otro instante en la trasposicion de partes de materia iguales que se ajustan y son semejantes por completo, resulta de aquí sin duda, que, á causa de la sustitucion perpétua de las cosas indiscernibles, será absolutamente imposible distinguir los estados de los diversos momentos en el mundo de los cuerpos. En efecto, no se distinguiria una parte de materia de otra mas que por una denominacion estrínseca, es decir, por la determinacion de lo futuro, porque debe estar más tarde en tal ó cual lugar; mas, respecto al estado presente, no hay ninguna diferencia; y ni de lo futuro podria deducirse una diferencia fundada, porque nunca seria posible llegar por lo futuro á una verdadera diferencia actual, puesto que ni hay signo alguno mediante el que se distinga un lugar de

otro lugar, ni la materia de otra materia de un mismo lugar, supuesta la hipótesis de la uniformidad perfecta de la materia misma. Y si esto pasa con el movimiento, en vano se recurre á la figura. En una masa perfectamente semejante, indistinta y llena, no hay figura, ni límite alguno ó distincion de las diversas partes, que no proceda del movimiento mismo; y, por lo tanto, si el movimiento no contiene ningun signo de distincion, ningun signo suministrará á la figura; y como todo lo que sustituye á lo que ya existia, se encuentra perfectamente equivalente, nadie, aunque fuera omnisciente, podria penetrar el menor indicio de cambio, y, por consiguiente, todo pasará como si los cuerpos no fuesen objeto de ningun cambio ni de ninguna distincion; y de esta manera será imposible dar razon de las diversas apariencias que percibimos. Para formarnos una idea de esto, figurémonos dos esferas concéntricas perfectas y perfectamente semejantes entre sí y en todas sus partes, estando encerrada la una en la otra en términos que no medie ningun intervalo entre ellas; en este caso, si suponemos que la esfera interior está en movimiento ó en reposo, ni un ángel, por no decir otra cosa, podrá percibir diferencia alguna entre los estados de tiempos diferentes, ni tendrá ningun signo para distinguir si la esfora inferior está en reposo ó en movimiento, ni saber segun qué ley se mueve. Hay más, ni siquiera se podrá definir el límite de las esferas por la falta de intervalo y de diferencia, así como en este caso tampoco se puede definir el movimiento á causa de la falta de diferencia. Por esta razon debe tenerse por cierto (si bien no se ha notado bastante por no haber profundizado la materia), que tales condiciones son extrañas á la naturaleza y al órden de las cosas, y que,—y este es uno de mis nuevos y más importantes axiomas,—en ninguna parte del mundo hay semejanza perfecta; de donde resulta tambien que no se encuentran en la naturaleza ni corpúsculos de una du-

reza extrema, ni un fluído de una extrema tenuidad, ni materia sutil derramada por todas partes, ni esos elementos últimos á que llaman algunos primero y segundo elemento.

Aristóteles, más profundo en mi opinion de lo que muchos creen, comprendió algo de esto mismo, y creyó que además del cambio local habia necesidad de alteracion, y que la materia no es por todas partes semejante á sí misma, sin lo cual seria invariable. Ahora bien, esta semejanza ó diversidad de cualidades, y, por consiguiente, esta alteracion (ἀλλοίωσις) que Aristóteles no ha explicado bastante, proviene de los diversos grados y de las diferentes direcciones de los esfuerzos, ó de las modificaciones de las mónadas constitutivas. Por lo que llevamos dicho puede comprenderse, que necesariamente debe haber en los cuerpos otra cosa distinta que una masa uniforme que se trasporta sin razon. Los partidarios de los átomos y del vacío, por lo ménos admiten alguna diversidad en la materia, haciéndola aquí divisible, allí indivisible, maciza en un lugar, porosa en otro. Pero há mucho tiempo que, deponiendo las preocupaciones de mi juventud, he comprendido que era preciso desechar la teoría de los átomos y del vacío. El sábio autor de que hablamos añade, que la existencia de la materia en diversos momentos debe atribuirse á la voluntad Divina; ¿y por qué, dice, no ha de reconocerse entonces su existencia actual en un momento dado?

Yo respondo, que indudablemente debe atribuirse á Dios esta existencia como la de todas las demás cosas, en tanto que envuelven alguna perfeccion; pero, así como la causa primera universal conservadora de todas las cosas no destruye, antes bien produce, la permanencia natural de la cosa que ha comenzado á existir, es decir, la perseverancia en la existencia una vez concedida; en igual forma, no destruirá, y antes bien confirmará, la eficacia natural de la

cosa puesta en movimiento, es decir, la perseverancia en la accion una vez impresa.

14. Hay, en esta disertacion apologética, otras cosas que ofrecen alguna dificultad, como lo que dice el autor (c. IV, §. 11,) con respecto al movimiento trasmitido por una bola á otra por medio de bolas intermediarias, suponiendo que la última es movida por la misma fuerza que movió á la primera; cuando, á mi parecer, es movida por una fuerza equivalente, pero no la misma; porque (cosa que parecerá extraña) cada bola empujada por la bola vecina que la toca, se pone en movimiento por su propia fuerza ó su elasticidad. No discuto aquí sobre la causa de esta elasticidad, ni niego que deba explicarse mecánicamente por el movimiento de un fluido interior esparcido por todo el cuerpo. En igual forma, hay motivo para sorprenderse de que diga, (§. 12,) que una cosa que no puede tomar la iniciativa de su propio movimiento, no puede continuarlo por sí misma. Es muy cierto que, en efecto, hay necesidad de una fuerza para imprimir el movimiento; mas, una vez impreso, tan distante está de necesitar una nueva fuerza para continuarle, que antes bien necesita una nueva fuerza para detenerlo. Porque aquí no se trata de esa conservacion por medio de la causa universal de que necesitan todas las cosas, y que, como ya hemos observado, no podria destruir la eficacia de las cosas sin suprimir su permanencia.

15. Ahora se comprenderá mejor que la doctrina de las causas ocasionales, defendida por algunos, conduce á peligrosas consecuencias, que seguramente no harán suyas los sábios que la defienden, á no ser que se la explique apelando á ciertos temperamentos, una parte de los cuales el ilustrado Sturm ha admitido, estando al parecer inclinado á admitir la otra. Ojalá resultára un aumento de gloria para Dios de suprimir el *ídolo* de la naturaleza; mas sucede todo lo contrario, porque, al convertir esa doc-

trina todas las cosas creadas en puras modificaciones de una sola sustancia divina, parece que, como Spinosa, hace que sea Dios la naturaleza misma de las cosas, puesto que aquello que no obra, aquello que carece de fuerza activa, aquello que está privado de un signo distintivo, y, en fin, de toda razon y de todo fundamento de permanencia, no puede ser una sustancia en modo alguno. Estoy muy persuadido de que el ilustrado Sturm, hombre notable por su piedad y su ciencia, está muy distante de aceptar estas monstruosidades. Y por esto mismo no cabe duda de que, ó demostrará claramente cómo subsiste en las cosas alguna sustancia ó alguna variacion, sin menoscabo de su propia doctrina, ó en otro caso se rendirá á la verdad.

16. Tengo por lo menos muchas razones para sospechar, que ni yo he penetrado bien su pensamiento, ni él el mio. En algun pasage me ha confesado que se puede, ó más bien que se debe, pensar que hay cierta partícula de la virtud divina, que es como propia y atribuida á las cosas; querrá decir con esto, á mi juicio, una expresion, una limitacion, un efecto próximo de esta virtud, porque la fuerza divina no puede en manera alguna dividirse en partes. Puede verse lo que me dijo, y que despues ha repetido en su *Física electiva*, en el pasage que he citado al principio de este ensayo. Si lo interpretamos como lo requieren los mismos términos, en el sentido en que decimos *una partícula del soplo divino*, entonces ya no hay controversia entre nosotros en este punto. Pero lo que me impide afirmar que sea este su pensamiento, es el ver que en ningun otro pasage sienta ningun principio semejante, ni deduce ninguna consecuencia de él; observo, por lo contrario, que el conjunto de sus consideraciones está muy poco en armonía con esta opinion, y que su disertacion apologética camina en un rumbo opuesto. Cuando en el mes de Marzo de 1695 dí á conocer por primera vez, en las *Acta Eruditorum* de Leipsic, mi opinion sobre la

fuerza interna (opinion desenvuelta en mi *Tratado de Dinámica* publicado en las mismas Actas, en Abril de 1695) me hizo Sturm, por medio de cartas, ciertas objeciones, y despues de haber recibido mi respuesta, creyó benévolamente que entre nosotros no habia más diferencia que en la manera de explicarnos. Visto esto, le dirigí nuevas observaciones, y entonces, pasándose al lado opuesto, señaló muchas diferencias que nos separaban y que reconozco; mas, allanadas por fin estas dificultades, me dijo ya últimamente que la divergencia está tan solo en los términos, en lo cual hubiera tenido yo mucha satisfaccion. Por esto he querido, con ocasion de su disertacion apologética, exponer la cuestion de manera que pueda fijarse de una vez más fácilmente la opinion de cada uno de nosotros y la verdad de la doctrina. Por otra parte, la penetracion singular y la gran claridad de exposicion que distinguen al ilustre autor, me hacen esperar, que sus estudios arrojarán una gran luz sobre punto tan importante, y por consiguiente que el presente trabajo no será perdido, si le da ocasion á emplear su acostumbrado talento y la fuerza de su juicio en profundizar y mostrar á una nueva luz algunos extremos importantes de este debate, que hasta aquí han sido omitidos por los autores y por mí, pero que están en parte suplidos, si no me engaño, con los nuevos axiomas derivados de más alto y grandemente desenvueltos, de los que podrá quizá nacer algun dia un sistema filosófico reconstruido y enmendado, que participe de la filosofía formal y de la filosofía de la materia, conservando, mediante esta alianza, lo que hay de verdadero en la una y en la otra.

DE LA EXISTENCIA DE DIOS [1]

Casi todos los argumentos que se alegan para probar la existencia de Dios, tienen algo de bueno, pero raras veces se los apura. Se contentan ordinariamente los que los hacen, con insinuar la cosa, y esto no deja de ser útil segun el alcance y la disposicion del lector. Vuestro folleto, amigo mio, puede servir para despertar los espíritus y fijar su atencion. Os indicaré, sin embargo, algunos pasajes que necesitan complemento á mi parecer.

En cuanto á la *primera seccion*, se os debe conceder, amigo mio, que ninguna parte de la materia puede ser independiente; y la razon es, que cada parte de la materia es un todo compuesto de otras partes; y un todo no puede ser independiente, porque depende de sus partes. Pero no es posible concedersin pruebas, que un sér necesario é independiente sea necesariamente el soberano de los demás; y por consiguiente, que no hay más que un sólo sér independiente.

(1) Leibnizt habia recibido de Francia un Tratado sobre la existencia de Dios, cuyo autor no hemos podido descubrir. Este fragmento es un extracto de la respuesta que este tratado le sugirió. *(Nota de A. F. Careil.)*

Nada más verdadero que esto último, pero es preciso probarlo. Tambien lo seria probar esta consecuencia, que se halla en la *segunda parte*: que el que una vez saca alguna cosa de la nada, dá el ser á todo. Preguntais que por qué ha de ser limitado. Yo respondo, que podria limitarse por su propia naturaleza ó voluntad. Y en efecto, Dios no ha producido todo lo que él podia producir.

Tambien me parece que cabe oponer alguna dificultad á este razonamiento: que el que *no puede procurarse el ser, puede ménos todavía procurarse la manera de ser*, por ejemplo, el movimiento. Si la *manera de ser* fuese más que el ser, la consecuencia seria más aceptable.

En la *tercera parte* insistis mucho, amigo mio, sobre el órden y la regularidad que se observa en los movimientos de los cuerpos conocidos. Epicuro ha tratado de debilitar este argumento, diciendo, que en un universo infinito hay toda clase de combinaciones, y que, por lo tanto, era realmente preciso que resultaran cosas bien ordenadas, como podria serlo nuestro mundo. Sin embargo, se puede responder á Epicuro, que si se arrojan á la ventura letras de una imprenta durante no sé cuantos millones de siglos, no seria imposible que el azar hiciera algunas veces que resultara un sentido racional; pero que semejante medio de producir el órden es tan raro y tan poco probable, que, moralmente hablando, debe presumirse todo lo contrario.

En vuestra *cuarta parte* hablais contra el azar. Mas para refutarle enteramente es preciso algo más que la presuncion moral, y se necesitarian razonamientos más desenvueltos.

DISCURSO

SOBRE

LA DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS

HECHA POR DESCARTES. (1)

Señora:

Si V. A. no me hubiera ordenado que la explicara con mayor claridad lo que yo habia dicho como de paso respecto á Descartes y su demostracion de la existencia de Dios, seria una temeridad el intentar hacerlo. Porque las luces extraordinarias de V. A., que he tenido ocasion de conocer, cuando tuve el honor de oiros hablar sobre este punto, lo mismo que lo que tantos hombres grandes han publicado con gloria suya, anticipan todo cuanto puede

(1) Seria curioso saber cuál es la señora á quien Leibnitz dirije este discurso. El manuscrito autógrafo de la Biblioteca de Hannover no tiene direccion. Me inclino á creer, que era la duquesa Sofía, mujer del duque Ernesto-Augusto de Brunswick, ó la princesa Sofía Carlota de Prusia, su hija. Gurhauer dice, en su *Vida de Leibnitz*, que este tuvo con la duquesa Sofía, en los jardines de Herren-Hausen, muchas conversaciones filosóficas sobre estas graves cuestiones de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma.—*(Nota de A. F. Careil.)*

decirse sobre una materia que há largo tiempo es objeto de sus más profundos pensamientos. Entro, por tanto, en esta cuestion, no porque pretenda deciros algo nuevo, sino para conocer vuestra opinion, de la que no pienso apelar.

V. A. sabe que nada hay que se discuta más en la actualidad que las demostraciones de esta existencia; y que sucede con ellas lo que con la cuadratura del círculo y el movimiento perpétuo: el más novel escolar de matemáticas y de mecánica quiere resolver estos sublimes problemas; y el más ignorante destilador anda tambien en busca de la piedra filosofal. En igual forma, los que llegan á adquirir simples elementos de metafísica comienzan tambien por la demostracion de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, cosas que, á mi parecer, sólo deben ser fruto de todos nuestros estudios, puesto que son para el hombre fundamento de su mayores esperanzas. Confieso que V. A. no tendria motivo para tener de mí una opinion ventajosa, si no os dijera que no he llegado á tratar estas cuestiones, sino despues de haber preparado mi espíritu con indagaciones muy exactas en estas severas ciencias, que son la piedra de toque de nuestros pensamientos. En todas las demás reina la adulacion y se encuentran aduladores; pero son muy raros los matemáticos que hayan divulgado sus errores, y no hay ni uno que haya conseguido la aprobacion de sus faltas. En mis primeros años, estaba yo muy versado en las sutilezas de los Tomistas y Scotistas; al salir de la escuela, me eché en brazos de la jurisprudencia, que tambien requeria el conocimiento de la historia; pero con ocasion de mis viajes conocí á los grandes personajes que me inspiraron el gusto por las matemáticas, y las cultivé con una pasion casi exagerada durante los cuatro años que permanecí en París. Los resultados que obtuve y los aplausos que me prodigaron fueron mucho mayores que los que podia prome-

terse un aprendiz y extranjero. Porque, con respecto al análisis, no me atrevo yo á decir lo que de él creyeron los hombres tenidos hoy por los más eminentes en esta materia; y por lo que hace á la mecánica, la máquina de aritmética, cuyo modelo presenté á las reales Sociedades de Francia y de Inglaterra, parece ser una cosa verdaderamente extraordinaria. No es la *Rechnologia* de Neper (baron escocés) convertida en máquina, como lo son algunas otras que se han publicado poco despues. Las dos academias encontraron una diferencia infinita entre la una y las otras, pues estas no son efectivamente más que un pasatiempo, y sólo tienen de comun con la mia el nombre; y eso se reconocerá mejor cuando reciba la mia toda su perfeccion, como me lo prometo. Pero mi entusiasmo por las matemáticas no tenia otro orígen que el encontrar en ellas las huellas del arte de *inventar en general*; y paréceme haber descubierto al fin que el mismo Descartes no habia penetrado todavía el misterio de esta gran ciencia.

Recuerdo que dice en un pasage, que la escelencia de su método, que parece sólo probable en física, está demostrada en su geometría. Mas confieso que en esta es donde he descubierto principalmente su imperfeccion; porque si hay mucho que corregir en su física, no hay que extrañarlo, puesto que Descartes no conocia bastantes experiencias. Mas la geometría sólo depende de nosotros, y no tiene precision de auxilios exteriores.

Pretendo, pues, que hay en geometría otro análisis que el de Viete y Descartes, que no supieron caminar bastante adelante, puesto que los problemas más importantes no dependen de las ecuaciones á que Descartes mismo reduce toda la geometría, á pesar de haber sentado atrevidamente que todos los problemas se resolvian por las ecuaciones acomodadas á los lugares.

Llego á la metafísica, y puedo decir que mi cariño por ella es la causa de que haya pasado por todos estos gra-

dos; porque estoy convencido de que la verdadera metafísica apenas es diferente de la verdadera lógica, es decir, del arte de inventar en general; porque la metafísica es la teología natural, y el mismo Dios, que es la suma de todos los bienes, es tambien el principio de todos los conocimientos. La razon de esto es, que la idea de Dios encierra en sí el Sér absoluto, es decir, lo que hay de simple en nuestros pensamientos, en donde tiene su orígen todo lo que pensamos. Descartes no miró la cuestion bajo este punto de vista; presenta dos especies de prueba de la existencia de Dios: la *primera* es, que hay en nosotros una idea de Dios, y si es verdadera, es decir, si es de un sér infinito y si le representa fielmente, no puede ser producida por algo interior, y, por consiguiente, es preciso que este mismo Dios sea la causa de ella. Luego es preciso que exista. El *otro* razonamiento es todavía más breve. Consiste en decir que Dios es un sér que posee todas las perfecciones, y por tanto la existencia, que es una perfeccion. Luego Dios existe. Es preciso confesar que estos razonamientos son un poco sospechosos, porque caminan demasiado deprisa, y porque se nos imponen sin ilustrarnos; mientras que las verdaderas demostraciones llenan el espíritu de algun alimento sólido. Sin embargo, es difícil hallar el nudo de la dificultad, y veo que personas muy entendidas, que han hecho objecciones á Descartes, no lo han conseguido. Algunos han creido que no habia idea de Dios, porque no está sujeto este á la imaginacion, suponiendo que idea é imágen son una misma cosa. No soy de su dictámen, y sé muy bien que hay una idea del pensamiento, de la existencia y de otras cosas semejantes y que no hay imágen de ellas. Porque nosotros pensamos alguna cosa, y cuando nos fijamos en lo que hace que la reconozcamos, eso, en cuanto está en nuestra alma, es la idea de la cosa. Por esto se tiene tambien una idea de lo que no es ni material ni imaginable.

Otros están de acuerdo en que hay una idea de Dios, y en que esta idea encierra todas las perfecciones; pero no pueden comprender cómo de esto se siga la existencia; ya porque no convengan en que la existencia sea una de las perfecciones, ó ya porque no conciban cómo una simple idea ó pensamiento puede producir una existencia fuera de nosotros. Yo creo desde luego que el que ha reconocido esta idea de Dios, y ve claramente que la existencia es una perfeccion, debe confesar que aquél la tiene. En efecto, yo no dudo de la idea de Dios ni de su existencia; por lo contrario, pretendo tener una demostracion de ellas; pero no quiero que nos hagamos la ilusion, ni nos persuadamos, de que es posible llegar al fin en cosa tan grande á costa de tan poco. Los paralogismos son peligrosos en esta materia; cuando no conducen á un feliz término, se vuelven contra nosotros mismos y dan fuerzas al partido contrario. Digo, pues, que es preciso probar con toda la exactitud imaginable, que hay una idea de un sér perfectísimo, es decir, de Dios. Es cierto que las objecciones de los que creian probar lo contrario, fundándose en que no tenemos la imágen de Dios, no valen nada, como acabo de hacer ver; pero es preciso confesar tambien, que la prueba aducida por Descartes para probar la idea de Dios, es imperfecta. ¿Cómo, se dirá, podria hablarse de Dios sin pensar en él, y pensar en Dios sin tener la idea de él? Sí, sin duda; á veces se piensa en cosas imposibles, y hasta se hacen demostraciones de ellas. Por ejemplo, Descartes pretende que la cuadratura del círculo es imposible; y no por eso se deja de pensar en ella, y de deducir consecuencias de lo que sucederia si no lo fuere. El movimiento de la última velocidad es imposible en todo cuerpo, porque si se lesupusiera en un círculo, por ejemplo, rodeado por otro círculo concéntrico que estuviera unido firmemente al primero, se moveria con una velocidad todavía mayor que este, y por consiguiente, no sería del supremo grado, con-

tra lo que hemos supuesto y no obstante, todo esto, se piensa en esta velocidad suprema, de que no se tiene idea, puesto que es imposible.

En igual forma, el mayor de todos los círculos es una cosa imposible, y el número de todas las unidades posibles no lo es ménos; sobre lo cual hay demostraciones. Y sin embargo, pensamos todas estas cosas. Por esta razon hay seguramente motivo para dudar si la idea del más grande de todos los séres está sujeta á caucion, y si encierra alguna contradiccion; porque comprendo con claridad, por ejemplo, la naturaleza del movimiento y de la velocidad, y lo que es lo más grande y lo más perfecto. Sin embargo, no por esto sé si hay contradiccion oculta y envuelta en esto, como la hay efectivamente en los otros ejemplos arriba citados. Es decir, en una palabra, que no por esto sé si tal sér es posible, puesto que, si no lo fuere, no habria idea de él. Confieso, no obstante, que Dios tiene una gran ventaja en este punto respecto de todas las demás cosas. Porque basta probar que es posible, para probar que existe, lo cual no sucede con ninguna otra cosa que yo sepa. Además infiero de aquí que hay presuncion de que Dios existe; porque siempre hay presuncion del lado de la posibilidad; es decir, toda cosa es tenida por posible hasta que se pruebe su imposibilidad. Hay, por tanto, presuncion tambien de que Dios es posible, es decir, que existe, puesto que en él la existencia es una consecuencia de la posibilidad. Esto puede bastar para la práctica de la vida, pero no basta para una demostracion. He debatido mucho esta cuestion con varios cartesianos; y he conseguido que algunos de los más entendidos confesáran ingénuamente, vista la fuerza de mis razones, que esta posibilidad no ha sido hasta ahora demostrada. Algunos de ellos, excitados por mí, han intentado esta demostracion, pero no la han llevado á cabo.

Siendo tan ilustrada V. A. puede ver claramente el

estado de esta cuestion, y que mientras no se pruebe esta posibilidad, nada se ha adelantado.

Cuando pienso en todo esto, tengo compasion de la debilidad de los hombres, sin que trate yo de eximirme de ella. Descartes, que sin duda era uno de los más grandes de este siglo, se equivocó visiblemente como se equivocaron otros ilustres personajes; y sin embargo no pueden ponerse en duda sus méritos ni sus luces. Todo esto podria dar lugar á que alguno opinára mal acerca de la certidumbre de los conocimientos en general. Porque podria decir: si de tantos hombres entendidos ninguno ha podido librarse del engaño, ¿qué podré esperar yo que nada valgo cotejado con ellos? Sin embargo, no hay que desanimarse. Hay, para garantirse contra estos errores, un medio que estos filósofos no se han dignado emplear; el hacerlo hubiese menoscabado la grandeza de su espíritu, por lo ménos en apariencia y á los ojos del público. Todos los que quieren parecer grandes personajes y que se erigen en jefes de secta, tienen algo de titiriteros. Un bailarin en la cuerda floja no se deja atar á fin de no caer; estaria seguro del buen éxito, pero no apareceria como un hombre diestro. Se me preguntará: ¿cuál es ese precioso medio que nos libra de las caidas? Apenas me atrevo á decirlo, porque parece demasiado humilde, pero hablo con V. A. que no juzga las cosas por las apariencias. Consiste en valerse sólo de argumentos *in forma*. Paréceme que ya oigo á algunos clamar contra mí y que me envian á la escuela. Pero yo les suplico que tengan un poco de paciencia, porque quizá no me entienden: los argumentos *in forma* no están siempre encerrados en el estrecho molde de un *barbara celarent*. Toda demostracion rigurosa, que no omite nada que sea necesario para dar fuerza al razonamiento, se halla en aquel caso; y me atrevo á decir que la cuenta de un recaudador y un cálculo de análisis son argumentos *in forma*; puesto que nada falta en éllos, y

puesto que la forma ó la disposicion de todo este razonamiento es causa de la evidencia. La forma es lo único que distingue un libro de cuentas hecho segun la práctica, que comunmente se llama italiana y con la que Stewart ha formado un tratado entero, del diario confuso de un ignorante en materia de negocios.

Por esta razon sostengo, que, para razonar con evidencia en todas las cuestiones, es preciso guardar una formalidad constante. Habrá ménos elocuencia y más certidumbre; mas, para determinar esta forma que aprovecharia en metafísica, en física y en moral, lo mismo que aprovecha el cálculo en matemáticas, y que haria ver los grados de probabilidad cuando sólo se puede razonar probablemente, seria preciso presentar aquí las meditaciones y trabajos que he hecho sobre una nueva característica, lo cual seria muy largo. Diré, sin embargo, en pocas palabras, que esta característica representaria nuestros pensamientos de una manera verdadera y distinta, y cuando un pensamiento se compone de otros más simples, su carácter seria tambien el mismo. No me atrevo á decir lo que se seguiria respecto de la perfeccion de las ciencias, si esto se estimára increible, sin embargo de que cabe demostrarlo. Sólo diré aquí, que, puesto que todo lo que sabemos es razonamiento ó experiencia, es bien seguro que todo razonamiento, segun este método, en materias demostrativas ó probables, no exigiria más ciencia que la que necesita un cálculo de álgebra, es decir, se sacaria *ex datis experimentis* todo lo que se puede sacar, lo mismo que se hace en álgebra. Por ahora me basta observar, que lo que sirve de fundamento á mi característica, sirve tambien de fundamento á la demostracion de la existencia de Dios. Porque los pensamientos simples son los elementos de la característica, y las formas simples son el orígen de las cosas. Ahora bien, sostengo que todas las formas simples son compatibles entre sí. No puedo demostrar esta propo-

sicion sin explicar por extenso los fundamentos de la característica; mas si se la da por sentada, de ella se sigue que la naturaleza de Dios, que encierra todas las formas simples tomadas en absoluto, es posible. Es así que hemos probado antes que Dios existe, con tal que sea posible, luego Dios existe; que es lo que se trataba de demostrar.

LA DEMOSTRACION CARTESIANA

DE LA EXISTENCIA DE DIOS, DEFENDIDA POR EL R. P. LAMI.

1701.

Ya he consignado en otra parte mi opinion sobre la demostracion de la existencia de Dios de San Anselmo, renovada por Descartes, cuyo contesto en sustancia es, que lo que encierra en su idea todas las perfecciones, ó el más elevado de todos los séres posibles, comprende tambien la existencia en su esencia, puesto que la existencia es una de las perfecciones, ya que de no ser así, podria agregarse algo á lo que es perfecto. Yo me coloco entre la opinion de los que tienen este razonamiento por un sofisma y la del del R. P. Lami, explicada aquí, que lo considera como una demostracion acabada. Concedo que es una demostracion, pero imperfecta, y que lleva consigo ó supone una verdad que debe probarse antes. Porque tácitamente se supone que Dios, ó el sér perfecto, es posible. Si este punto fuese demostrado, como debe serlo, podria decirse que la existencia de Dios resultaria demostrada geométricamente *a priori*. Y esto prueba lo que ya he dicho: que no se puede razonar perfectamente sobre las ideas, sin conocer su posibilidad; lo cual han tenido en cuenta los geómetras, pero no lo bastante los cartesianos.

Sin embargo, puede decirse que esta demostracion no deja de ser atendible, y, por decirlo así, presuntiva. Porque todo sér debe tenérsele por posible mientras no se pruebe su imposibilidad. Dudo, no obstante, que el R. P. Lami haya tenido razon para decir que ha sido adoptada por la Escuela, puesto que el autor de la nota marginal consigna en ella, que Santo Tomás la habia desechado.

Sea de esto lo que quiera, podria formarse una demostracion aún más sencilla, no hablando de las perfecciones, para no verse entorpecido por los que niegan que todas las perfecciones sean compatibles, y, por consiguiente, que la idea en cuestion sea posible. Porque diciendo sólo que Dios es un sér en sí mismo ó primitivo, *ens a se*, esto es, que existe por su esencia, es fácil concluir de esta definicion, que un sér semejante, si es posible, existe; ó más bien, que esta conclusion es un corolario que se infiere inmediatamente de la definicion, y no difiere casi de ella. Porque siendo la esencia de la cosa lo que constituye su posibilidad en particular, es claro que existir á causa de su esencia, es existir á causa de su posibilidad. Y si el sér que es por sí mismo, se definiese en términos más aproximados, diciendo, que es el sér que debe existir porque es posible, es claro que todo lo que podria decirse contra la existencia de un sér semejante, sería negar su posibilidad.

Tambien se podria formar sobre este punto una proposicion modal, que seria uno de los mejores frutos de toda la lógica; á saber, que si el sér necesario es posible, existe. Porque el sér necesario y el sér que es por su esencia, son una misma cosa. Y así el razonamiento, hecho en esta forma, parece tener solidez; y los que quieren que sólo de las nociones, las ideas, las definiciones ó esencias posibles no se puede inferir nunca la existencia actual, incurren, en efecto, en lo que acabo de decir, esto es, niegan la posibilidad del sér en sí. Pero merece observarse, que este mismo modo de razonar sirve para dar á conocer

que ellos no tienen razon, y llena el vacío de la demostracion. Porque si el sér en sí es imposible, todos los séres que nazcan de otro lo son igualmente; puesto que sólo lo pueden ser como obra del sér en sí; siendo el resultado que ninguno puede existir. Este razonamiento nos conduce á otra importante proposicion modal, igual á la precedente, y que unida á ella cierra la demostracion. Podria enunciarse de esta manera: Si el sér necesario no existe, no hay sér alguno posible. Al parecer, esta demostracion no ha sido llevada hasta este punto. Sin embargo, en otra ocasion traté de probar que el sér perfecto es posible.

Sólo me habia propuesto, amigo mio, dirigiros en pocas palabras algunas lijeras reflexiones sobre las Memorias que me habeis enviado; pero la variedad de las materias, el calor de la meditacion y el placer que tengo en coadyuvar á las generosas intenciones del príncipe que es protector de esta obra, me han comprometido á ser más explícito. Perdonadme el que me haya estendido tanto, y soy vuestro, etc.

CARTAS

SOBRE DESCARTES Y EL CARTESIANISMO. (1)

PRIMERA CARTA.

Señor:

Puesto que deseais que os comunique libremente mis pensamientos sobre el cartesianismo, no os ocultaré nada de lo que sobre él pienso, y creo poder decirlo en pocas palabras; en concepto de que no afirmaré nada de que no dé ó pueda dar la razon.

En primer lugar, todos los que se deciden resueltamente á seguir las opiniones de algun autor, se esclavizan y se hacen sospechosos de error; porque decir que Descartes es el único pensador esento de error grave, es una suposicion que podrá ser verdadera, pero que no es verosímil. En efecto, esta adhesion es propia tan sólo de los pobres de espíritu, que no tienen ni fuerza ni tiempo para meditar por sí mismos, ó que no quieren tomarse este trabajo. Por esa razon las tres ilustres Academias de nues-

(1) Estas dos cartas, cuyos originales autógrafos se conservan en la Biblioteca Real de Hannover, se publican ahora por primera vez. *(Nota de A. F. Careil.)*

tro tiempo, la Sociedad Real de Inglaterra, que fué la que primero se fundó, la Academia Real de Ciencias de París y la Academia del *Cimento* de Florencia, han protestado en alta voz de que nó quieren ser ni aristotélicas ni cartesianas.

Y así la experiencia me ha hecho conocer, que los que son absolutamente cartesianos no sirven para inventar, y no hacen más que el oficio de intérpretes ó comentadores de su maestro, al modo que los filósofos de la Escuela hacian con Aristóteles; y de tantos preciosos descubrimientos como se han hecho despues de Descartes, no se debe, que yo sepa, ni uno sólo á un verdadero cartesiano.

Conozco un poco á estos señores, y los desafío á que me citen uno de sus descubrimientos. Es esta una señal de que, ó Descartes ignoraba el verdadero método, ó no se lo comunicó á sus adeptos.

Descartes, como todos los hombres, tenia el espíritu limitado; sobresalia en las especulaciones, pero ningun descubrimiento hizo en cosas útiles para la vida sometida á los sentidos, que sirva para la práctica de las artes. Todas sus meditaciones eran, ó demasiado abstractas, como su metafísica y su geometría, ó demasiado imaginarias, como sus principios de filosofía natural. La única cosa útil que creyó descubrir, fueron sus anteojos de aproximacion, hechos segun la línea hiperbólica, y con los cuales prometia que veríamos en la luna animales ó cosas tan pequeñas como los animales. Por desgracia, nunca pudo encontrar operarios capaces de ejecutar su designio, y además posteriormente se ha visto que la ventaja de la línea de la hipérbole no es tan grande como él se imaginaba.

Es cierto que Descartes era un gran génio y que las ciencias le deben grandes servicios, pero no en el grado que creen todos sus partidarios. Necesito, por tanto, entrar en pormenores y dar á conocer muestras de lo que ha

tomado de otros, de lo que él mismo ha hecho y de lo que ha dejado de hacer. De este modo se verá si hablo ó no con conocimiento de causa.

Primeramente, su moral es un compuesto de las opiniones de los estóicos y de los epicúreos, y el formarlo no es difícil, porque ya Séneca las conciliaba muy bien. Quiere Descartes que nos conformemos á la razon ó bien á la naturaleza de las cosas, como decian los estóicos, en lo cual todo el mundo estará de acuerdo. Añade, que no debemos curarnos de cosas que no están en nuestro poder. Precisamente este es el dogma del Pórtico, que fundaba la grandeza y la libertad de su sábio tan alabado en la fuerza que tiene el espíritu para prescindir de las cosas que no dependen de nosotros, y para sufrirlas y soportarlas cuando vienen á pesar nuestro. Por esta razon acostumbro á llamar á esta moral, el arte de la paciencia. Segun los estóicos y segun Aristóteles mismo, el soberano bien consiste en obrar segun la virtud ó segun la prudencia, y esta resolucion, con el placer que de ella resulta, constituye propiamente aquella tranquilidad de alma ó indolencia, que los estóicos y los epicúreos sostenian y recomendaban igualmente bajo nombres diferentes. Basta ver el incomparable manual de Epitecto y el Epicuro de Diógenes Laercio, para reconocer que Descartes ningun progreso llevó á cabo en la práctica de la moral. Paréceme que este arte de la paciencia, en que Descartes hace consistir el arte de vivir, no es toda la moral. Una paciencia sin esperanza, ni dura, ni consuela apenas, y en este punto Platon, á mi juicio, supera á los demás. Él nos da la esperanza de una vida mejor, aduciendo muy buenas razones, y es el que más se aproxima al cristianismo. Basta leer el excelente diálogo de la inmortalidad del alma ó de la muerte de Sócrates, que Teófilo ha traducido al francés, para formar una gran idea de este filósofo. Creo que Pitágoras hacia lo mismo, y que se valió de la metempsícosis

solo para acomodarse á la opinion vulgar. Entre sus discípulos razonaba de otra manera. Y así, Ocello Lucano que era uno de ellos, y de quien conocemos un pequeño pero excelente fragmento sobre el Universo, no dice ni una palabra de esa metempsícosis.

Se me dirá: Descartes prueba perfectamente la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Pero témome que se me quiera alucinar con tan bellas palabras; porque el Dios ó el sér perfecto de Descartes, que no tiene voluntad ni entendimiento, puesto que, segun él, no tiene el bien por objeto de la voluntad, ni lo verdadero por objeto del entendimiento (1), no es un Dios como el que se imagina y se desea, es decir, justo y sábio, que lo hace todo para bien de las criaturas en cuanto es posible, sino que es más bien una cosa aproximada al Dios de Spinosa; á saber, el principio de las cosas, y aún tambien cierto poder soberano que pone todo en accion y hace todo lo que es factible. Por esta razon un Dios, como el de Descartes, no nos deja otro consuelo que el de la paciencia á la fuerza. Dice en cierto pasaje, que la materia pasa sucesivamente por todas las formas posibles, es decir, que su Dios hace todo lo que es factible, y, siguiendo un órden necesario y fatal, pasa por todas las combinaciones posibles. Mas para esto basta la sola necesidad de la materia, ó, más bien, su

(1) Así que no quiere que su Dios obre siguiendo algun fin, y por esta razon suprime de la filosofía la indagacion de las causas finales, alegando el hábil pretexto de que no somos capaces de descubrir los fines de Dios, en vez de que Platon ha hecho ver perfectamente, que, si Dios es el autor de las cosas y si obra segun su sabiduría, la verdadera física consiste en saber los fines y el uso de las cosas. Porque la ciencia consiste en saber las razones, y las razones de lo que se ha hecho con conocimiento son las causas finales ó designios del que las ha hecho, las cuales se muestran en el uso y en la funcion que ellas desempeñan. Por esta razon la consideracion del uso de las partes ó de la funcion de los órganos es tan útil en anatomía. (*Nota de Leibnitz.*)

Dios es esta necesidad ó este principio de la necesidad, obrando en la materia como puede. Y no hay que decir que tenga Dios más cuidado de las criaturas inteligentes que de las demás, sino que será cada una dichosa ó desgraciada, segun que se halle envuelta en los grandes torrentes ó *torbellinos*, y tiene mucha razon Descartes para recomendarnos la paciencia, en vez una de felicidad sin esperanza.

Pero algun cartesiano sincero, alucinado por los bellos discursos de su maestro, me dirá, que prueba éste perfectamente la inmortalidad del alma, y, por consiguiente, la esperanza de una vida mejor. Cuando oigo estas cosas, me sorprendo de la facilidad con que se puede engañar al mundo cuando uno es capaz de jugar mañosamente con palabras gratas de oir, aunque corrompiendo su sentido, porque al modo que los hipócritas abusan de la piedad, los herejes de la Escritura y los sediciosos de la palabra libertad, así Descartes ha abusado de estas hermosas palabras: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Es preciso, por tanto, descifrar este misterio, y hacerles ver, que la inmortalidad del alma, segun la entiende Descartes, no vale más que su Dios. Conozco que disgustaré á alguno, porque á nadie le gusta que lo despierten cuando está su espíritu ocupado con un sueño agradable. Pero, ¿qué remedio hay mas que hacerlo? Descartes quiere que se desarraiguen los pensamientos falsos antes de introducir los verdaderos; es preciso seguir su ejemplo: y creo hacer un servicio al público, si consigo desengañar á todos destruyendo dogmas tan peligrosos. Digo, pues, que la inmortalidad del alma, tal como la afirma Descartes, no sirve de nada ni nos procura consuelo alguno. Porque supongamos que el alma sea una sustancia y que ninguna sustancia perezca. Sentado esto, el alma no se perderá, toda vez que nada se pierde en la naturaleza; pero el alma, lo mismo que la materia, cambiará de forma, y como de

la materia, de que se compone un hombre, se compusieron en otro tiempo plantas y otros animales, en igual forma esta alma podrá ser en verdad inmortal, pero pasando por mil cambios y trasformaciones, y no se acordará de lo que ha sido antes. Mas esta inmortalidad sin memoria es absolutamente inútil á la moral; porque destruye el efecto de toda recompensa y todo castigo. ¿De qué os serviria, amigo mio, convertiros en rey de la China, si fuese á condicion de olvidar lo que habias sido? ¿No seria esto lo mismo que si Dios os destruyera completamente, y creára al mismo tiempo un rey para la China? Para satisfacer la esperanza del género humano, se necesita probar que el Dios, que lo gobierna todo, es sábio y justo, y que no dejará nada sin recompensa ó castigo, siendo este el gran fundamento de la moral; pero los dogmas de un Dios, que no tiene por objeto el bien, y de un alma, que es inmortal sin memoria, sólo sirven para engañar á los simples y pervertir á los espíritus ilustrados.

Y así podria hacer patentes los defectos de que adolece la pretendida demostracion de Descartes, porque son muchas las cosas que hay que probar, para que se la tenga por acabada. Pero creo que en este momento es inútil entretenerse en esto, puesto que tales demostraciones no aprovecharian, como acabo de probar, aun cuando fuesen buenas.

Fáltame tocar algunas otras ciencias cultivadas por Descartes, para hacer ver lo que ha hecho en ellas y lo que no ha hecho. Comenzaré por la geometría, puesto que se cree que este es el fuerte de Descartes.

Es preciso hacerle justicia; era un hábil geómetra, pero no hasta el punto de oscurecer á los demás. Hace como que no ha leido á Viete, y sin embargo Viete descubrió mucho, y lo que Descartes ha añadido es, en primer lugar, una indagacion más distinta de las líneas curvas sólidas por medio de ecuaciones acomodadas á los lugares; y

en segundo, el método de las tangentes por las dos raíces iguales. Y sin embargo, Descartes, cuando se ocupa de geometría, habla con una altanería insoportable. Dice atrevidamente que todos los problemas se pueden resolver por su método. A pesar de esto, se ha visto obligado á confesar en ocasiones, primero, que los problemas de la aritmética de Diofanto no estaban á su alcance; y, segundo, que en la inversa de las tangentes le sucedia lo mismo. Sin embargo, estas inversas de las tangentes son la parte más sublime y más útil de la geometría. Creo que pocos cartesianos entenderán lo que quiero decir, porque hay entre ellos pocos geómetras excelentes; se contentan con resolver algunos pequeños problemas por el cálculo de su maestro; y dos ó tres grandes geómetras de nuestro tiempo que comunmente se incluyen entre ellos, sobradamente conocen lo que acabo de decir, para que se les pueda tener por cartesianos.

La astronomía de Descartes en el fondo no es más que la de Keplero á la que ha dado mejor direccion, explicando más distintamente la convexidad de los cuerpos mundanos por medio de la materia fluida, que es arrastrada por el movimiento de aquellos; mientras que Keplero, valiéndose de algunas reglas de la Escuela, empleaba todavía ciertas virtudes imaginarias. Pero Keplero habia preparado tan perfectamente esta materia, que la composicion que Descartes ha hecho de la filosofía corpuscular con la astronomía de Copérnico no tenia nada de difícil. Lo mismo digo de la filosofía magnética de Gilberto; aunque confieso que lo que dice Descartes sobre el iman, sobre el flujo y reflujo del mar y sobre los meteoros, es muy ingenioso, y supera á todo lo que los antiguos habian dicho sobre estos puntos. Sin embargo, no me atrevo á decir que haya acertado. En su *Dióptrica* hay pasages admirables, pero tiene otros insostenibles. Por ejemplo, está en lo cierto al sentar la proporcion de los senos, pero

esto lo ha hecho titubeando, porque las razones que ha presentado para probar las leyes de la refraccion no valen nada. Creo tambien que los buenos geómetras convendrán conmigo en este punto.

Con respecto á la anatomía y al conocimiento del hombre, Descartes se muestra reconocido á Harvey, descubridor de la circulacion de la sangre; pero no sé que haya hallado cosa alguna que sea demostrativa y de utilidad práctica. Se complace demasiado en razonar sobre las partes invisibles de nuestro cuerpo, antes de haber indagado bien las que son visibles. Stenon (1) hizo patente que Descartes se habia equivocado completamente en lo referente al movimiento del corazon y de los músculos. Para desgracia de la física y de la medicina, Descartes murió creyéndose muy hábil en medicina, desdeñando escuchar á los demás, y sin querer que le asistiera médico alguno, cuando se puso enfermo en Suecia. Es preciso confesar que era un gran hombre, y si hubiera vivido más tiempo, quizá habria rectificado algunos errores, si es que se lo hubiese permitido su arrogancia. Hubiera hecho indudablemente algunos descubrimientos importantes. Pero tambien es bien seguro que no habria alcanzado la reputacion que adquirió en su tiempo, toda vez que entonces eran pocas las personas capaces que pudieran hacerle frente, ó eran jóvenes que no hacian más que comenzar. Despues de su muerte se han encontrado en geometría cosas que Descartes tenia por imposibles, y en física se han hecho descubrimientos que superan en utilidad á todas las bellas ficciones de sus torbellinos imaginarios. Además de esto, Descartes desconocia la química, sin la cual es imposible

---

(1) Stenon, célebre naturalista sueco y gran geólogo, cuya conversion al catolicismo metió gran ruido en Alemania. Leibnitz le conocia mucho, y habla de él con elogio en su Teodicea. (*Nota de A. F. Careil.*)

adelantar en la física práctica. Lo que dice de las sales, lo leen con desden los que lo entienden, y se vé claramente que no conoció las diferencias de ellas. Si hubiera tenido ménos afan por crear secta, y más paciencia para razonar sobre las cosas sensibles, y ménos inclinacion á entregarse á lo invisible, habria quizá sentado los fundamentos de la verdadera física, porque tenia el génio admirable necesario para el caso; pero se extravió del verdadero camino, con daño de su reputacion, que nunca será tan durable como la de Arquímedes. Se olvidará bien pronto la bella novela de física que le debemos. A la posteridad toca, por tanto, comenzar á construir sobre mejores fundamentos, y las Academias se ocupan de sentarlos de suerte que nada pueda conmover'os. Sigamos, pues, su ejemplo; contribuyamos á la realizacion de tan magníficos designios; si no somos capaces de inventar, conservemos, por lo ménos, la libertad de espíritu tan necesaria para ser racional.

Descartes ha hecho como aquellos charlatanes que, para atraer á la gente y dar salida á sus remedios, levantan teatros al aire libre, en los que muestran sus farsas y otras cosas extraordinarias pero de ninguna utilidad. Y así todo lo que Descartes ha dicho: que se debe dudar de todo, y que se deben tener por falsas las cosas dudosas, sólo ha servido para meter ruido, para hacer que le oigan, para llamar la atencion pública con la novedad y para dar ocasion á que le contradigan, haciéndose él así más célebre. Pero ha tenido cuidado de conservar un medio de explicar racionalmente sus paradojas. (1)

---

(1) Pensamiento de Leibnitz que se encuentra escrito por su mano al final de esta misma carta. *(Nota de A. F. Careil.)*

SEGUNDA CARTA.

Estimo infinitamente á Descartes, y reconozco su gran mérito, pero no puedo conformarme con las exageraciones de ciertas gentes, ni puedo aprobar el cartesianismo. El espíritu de secta y la ambicion del que aspira á erigirse en jefe de partido hacen gran daño á la verdad y á los progresos de las ciencias. El autor que tiene esta vanidad en la cabeza, trata de menospreciar á los demás; procura que aparezcan los defectos en que han incurrido; y suprime lo que han dicho de bueno atribuyéndoselo á sí mismo por medio de un disfraz. No conoce que, al pagar con ingratitud los servicios de sus predecesores, dá un mal ejemplo á la posteridad que le pagará en la misma moneda; priva de la gloria á los que la merecen y desanima á otros que podrian, inspirándose en el ejemplo de aquellos, sentirse estimulados á obrar bien; y provoca celos y rivalidades con pérdida de un tiempo precioso y del reposo necesario para descubrimientos de gran utilidad..... Los sectarios de un autor de tales condiciones sólo estudian, por lo general, los escritos de su maestro en vez del gran libro de la naturaleza; se acostumbran al charlatanismo, á los subterfugios y á la pereza; ignoran lo que hay de bueno en los demás y se privan de las ventajas que estos podrian proporcionarles, porque están resueltos á pensar siempre en unas mismas cosas y de una misma manera; jamás encuentran verdades nuevas, y este espíritu servil, que los tiene encadenados, les hace de ordinario incapaces de elevarse á invenciones y de hacer progresos de provecho..

Esto ha sucedido con Descartes y con muchos cartesianos. Este filósofo trata, desde luego, de menospreciar á todos los demás; habla de una manera extraña, en sus cartas, de los hombres más entendidos de su tiempo, y en sus expresiones resalta la vanidad acompañada de algu-

nas sutilezas poco laudables. Deseaba con ardor entrar en lid con los jesuitas, y miró como un desprecio la reserva que estos mostraron ante sus ataques. Raras veces cita á los autores, y casi nunca los alaba. Y, sin embargo, gran parte de sus mejores pensamientos procedian de otros escritores; y no hubiera dado lugar á la crítica, si Descartes lo hubiese reconocido de buena fe.

Aristóteles explicó perfectamente lo lleno y la division de lo contínuo contra los atomistas. Demócrito habia demostrado que todos los fenómenos de la física pueden explicarse mecánicamente, y Descartes, al tratar de rebajarle para que pareciera que le debia ménos, le imputa, sin razon, el error de Epicuro, que se imaginaba que los átomos tenian pesantez. Leucippo ya habia enseñado los torbellinos. La explicacion de la luz por medio de la comparacion de un baston que toca lo que está distante, la encontramos citada entre los antiguos por Simplicio, filósofo griego. Platon explica divinamente las sustancias incorporales distintas de la materia y las ideas independientes de los sentidos. Es preciso confesar tambien que los razonamientos de los académicos y las objecciones de los excépticos contra los sentidos y contra las cosas sensibles, son de gran importancia para dar á conocer estas verdades. La moral de Descartes es, sin duda, la de los estóicos. Y en cuanto á las matemáticas que fueron las ciencias en que Descartes adquirió más autoridad, falta mucho para que sean merecidos los elogios excesivos de sus sectarios. Confiesa él mismo en sus cartas, que no se atrevió á escribir las matemáticas en toda su extension, porque encontraba mucha dificultad en los problemas de los números que Fermat y Frenicle proponian. Y en la geometría misma, se encontró embarazado cuando Beaune le propuso los problemas referentes á las tangentes; y se engañó mucho cuando creyó que jamás se descubriria la proporcion de una curva á una recta. Y habiendo visto que los anti-

guos habian cometido el error de poner límites á la geometría, excluyendo de ella las líneas de los grados más elevados, incurrió en el mismo defecto, ó quiso incurrir en él, al excluir de la geometría las líneas que no se pueden explicar por una ecuacion de un grado determinado, porque no podrá someterlas á su método, con el cual pretendia resolver todos los problemas de geometría; y comienza la suya con una baladronada que está muy distante de la verdad, como si hubiese él descubierto el medio de reducir todos los problemas á ecuaciones de un cierto grado, y, por consiguiente, el medio de construírlos por líneas curvas apropiadas.

Fermat habia ya dado á conocer los lugares, planos y sólidos, y el fundamento de casi todo lo contenido en el primer libro de la geometría de Descartes. De manera que esta no fué más que una renovacion del método de los antiguos. Y el mismo Fermat demostró despues, que Descartes se habia equivocado grandemente en la asignacion de las líneas propias para una resolucion de los problemas, habiendo aprobado que treinta medias proporcionales se pueden encontrar por una línea de octavo grado, en vez de que, segun Descartes, se necesitaria una del décimoquinto por lo ménos. Y tambien Fermat se le adelantó en el método *de maximis et minimis* y de las tangentes; porque el de Descartes, que es muy embarazoso é ilustra ménos al espíritu, ha venido despues, y puede pasar por un disfraz del otro, tanto más cuanto que, hecho ya un descubrimiento, es con frecuencia fácil llegar á él por otro camino; de suerte que puede decirse que el segundo libro de la geometría de Descartes no es absolutamente nuevo; y en cuanto al tercero, los ingleses han descubierto, que la obra póstuma de Tomás Harriot, impresa en 1631, contiene ya casi todo lo mejor que se encuentra en él, y principalmente la habilidad de sentar una ecuacion igual á nada y producirla por la multiplicacion de las raí-

ces, lo cual constituye el fondo de todo este tercer libro. Tambien ha tenido la maña do apropiarse la preciosa invencion de la reduccion de las ecuaciones cuadradas á las cúbicas. El autor de esto fué Ludovico Ferrario, cuya vida nos ha dado á conocer su maestro y amigo Cardan. La ocasion de esto nos la explicó Borelli; pero Descartes tomó un giro ménos natural para presentarnos la misma cosa. Sobre todo, Descartes debió citar á Viete, aun cuando fuera cierto que no le habia leido antes, de lo cual nos quiere persuadir en una de sus cartas, aunque es poco probable.

En cuanto á la dióptrica, confiesa en sus cartas que Keplero ha sido su maestro en esta ciencia como lo fué de todos los hombres de más saber en aquel tiempo, y sin embargo, se guarda bien de citarle en sus obras; y lo mismo hace con Snellio de quien aprendió la verdadera regla de las refracciones, como Isac Vosio ha descubierto. Tampoco nombra á Maurolyco y á Dominis que abrieron el camino para descubrir las razones del arco iris. Keplero fué quien descubrió que la linea dióptrica se aproximaba á la hiperbólica, y siendo un geómetra tan entendido Descartes, y conociendo ya la regla de Snellio, debia hallar fácilmente que era la hipérbole misma. Keplero ha advertido tambien la reseccion de los móviles por la tangente de la circulacion y el medio de explicar la gravedad por la semejanza de un torbellino de agua, cuya agitacion en un vaso hace que se dirijan al centro los pequeños fragmentos de madera y otras partículas que son ménos sólidas que el agua misma; que es el fundamento de lo mejor que se encuentra en la física de Descartes. Visto esto, no se extrañará que no cite á Gilberto, autor de la filosofía magnética, cuyos pensamientos sin duda le han prestado un gran apoyo; ménos todavía al canciller Bacon y á Galileo, á quienes consideraba como rivales en la gloria de haber restaurado la filosofía. Dice malignamente de Bacon,

que los medios que propone para el conocimiento de la naturaleza, exigirian las rentas de tres grandes reyes; pero las sábias sociedades científicas fundadas por grandes reyes han hecho ver que se puede realizar con ménos gasto el pensamiento del ilustre canciller, quien no tenia nada de visionario. Es cierto que las experiencias exigen sacrificios que las más veces los particulares no están en posicion de hacer; pero tambien lo es que seria una temeridad el esperar conocer al pormenor los cuerpos naturales sin hacer ó saber muchas experiencias.

La censura que hace de Galileo, tampoco es justa, pues que menosprecia sus pensamientos como si fuesen inútiles ó estuviesen mal fundados; y, sin embargo, la experiencia ha hecho conocer el gran uso que se hace de ellos. Habla de los telescopios, como si fueran obra del azar, y sólo lo hace para herir de paso á Galileo, que los descubrió á fuerza de discurrir sobre el rumor procedente del descubrimiento hecho en Holanda. Además, Keplero ha observado que Porta habia ilustrado algo esto, fundándose más bien en la razon que en la experiencia, de lo cual debió, sin duda, aprovecharse el inventor holandés. Keplero mismo, merced á la fuerza de su génio, descubrió los telescopios cuyos cristales son todos convexos, los cuales son mucho más excelentes que los otros.

Por último, Descartes queria hacer creer, que habia leido poco, y que habia pasado su vida más bien en viajes y en campaña. Esto se desprende de lo que cuenta en su tratado del método. Pero se sabe que estuvo en el colegio; su estilo dá á conocer sus lecturas; y la guerra sólo le ocupó lo preciso para no desconocer enteramente este elemento; al paso que los viajes le dieron ocasion para estudiar y conocer á los autores de fama y conversar con personas ilustradas.

Estos defectos del filósofo, que eran resultado de una vanidad, que es demasiado frecuente en los hombres de

mucho valer, no nos impiden conocer su gran mérito. Tenia un talento maravilloso para explicarse y el arte de combinar las mejores opiniones de los antiguos y de los modernos, si bien jamás llegó á realizar las demostraciones que prometia tocante á Dios y al alma. Se le debe el haber resucitado las meditaciones de Platon y de los académicos, y el haber dado á conocer su importancia (1); y aunque se engaña en su física al sentar como fundamento la conservacion de la misma cantidad de movimiento, ha dado ocasion con esto al descubrimiento de esta verdad: que es la conservacion de la misma cantidad de fuerza, la cual, es sabido, es diferente del movimiento. No se le puede conceder que la luz consista en un simple comienzo ó en una accion... ni que haya dado la verdadera razon de las leyes de la refraccion. Porque si es cierto que el aire, á causa de su flexibilidad, hace perder una parte de la fuerza, como el plano encerado al glóbulo que corre por encima, esta fuerza perdida no se recobrará cuando el rayo salga del aire y vuelva al agua. Sin embargo, vemos que el rayo recobra en este caso la primera inclinacion.

Su primer elemento y sus glóbulos no podrian subsistir; pero los torbellinos en general son una cosa muy bella, y ha desenvuelto lo que otros habian comenzado. Porque cada sistema ó cuerpo particular sólo se sostiene por el movimiento de sus partes que rechazan las de los cuerpos próximos. Aunque se hallan muchas dificultades en su explicacion del flujo y reflujo á causa de las que se encuentran en el movimiento de la luna, ha dicho, sin embargo, lo más digno de aplauso en esta materia. Si bien

---

(1) Es preciso confesar que lo que dice de la extension, como si aún ella constituyera la esencia de los cuerpos, no puede sostenerse ni en filosofía, ya que no digamos nada respecto á la religion. Es cierto, sin embargo, que nunca hay extension sin cuerpo, y que el vacío no existe. (*Nota de Leibnitz.*)

queda en pié un gran escrúpulo sobre su explicacion del iman, puesto que no pone en claro la declinacion, la cual no es tan irregular como se creia en su tiempo, no obstante, se aproxima en esto más á la verdad. Y todo su sistema del mundo y del hombre, por imaginario que sea, es á pesar de eso tan bello, que puede servir de modelo á los que se consagren al estudio de las verdaderas causas. Descartes carecia de experiencia, no tenia suficiente conocimiento de la química, y lo que dice de las sales, de los minerales y de otros cuerpos sensiblemente homogéneos, es demasiado poco. Pero su génio lo suplia todo en cuanto era posible. Es una desgracia que no haya vivido tanto como Hobbes y Roberval; el género humano le hubiera debido mucho, y él mismo se habria corregido en muchos puntos. Aprovechemos, pues, lo bueno que en él se encuentra, sin inficionarnos con su sistema ni con el espíritu de secta; pero procuremos imitarle, sobre todo, haciendo descubrimientos; porque esta es la verdadera manera de seguir á los hombres grandes, y de participar de su gloria sin aminorársela.

OBSERVACIONES

SOBRE

EL EXTRACTO DE LA VIDA DE DESCARTES. (1)

1610. No creo que al P. Mersenna se le pueda contar entre los sectarios de Descartes. Sobradamente se vé que no compartia mucho las opiniones de este filósofo, aunque era muy amigo suyo, sin que dejára de serlo tambien de Fermat, Hobbes, Gasendo y Roberval. No creo que las máximas de moral y de lógica que se le atribuyen, hayan sido formuladas por Descartes siendo estudiante; y sin duda Baillet se equivoca en el tiempo cuando las coloca en la historia que hace de los estudios de colegio del filósofo.

---

(1) La vida de Descartes á que se refieren estos apuntes, es la escrita por M. Baillet. Este pidió á todos los sábios, hasta de los extranjeros que habian tenido relaciones con él, personalmente ó por escrito, que le suministraran todas las noticias y datos que tuviesen sobre este gran hombre. M. Cousin publicó en sus *Fragmentos* las observaciones de Hugens. Estas son las de Leibnitz que hemos encontrado en Hannover y que son inéditas. *(Nota de A. F. Careil.)*

1613. No conozco aún el pequeño tratado de Descartes sobre la esgrima.

1619. Es cierto que Descartes, en su juventud, se inclinaba á pensamientos un poco quiméricos, como se vé por sus Olímpicos. Pero no creo que haya sido verdaderamente entusiasta durante algun tiempo, como Baillet lo ha creido, por no tener en cuenta cómo entendia Descartes los fundamentos de la ciencia admirable.

1625. La opinion de Descartes sobre el trueno es una de las ménos racionales, y el ruido de la caida de las nieves en los Alpes que le dió ocasion á exponerla, no prueba nada.

1626. Creeria de buen grado, que Descartes no llegó á ver en Italia á Galileo. Sin embargo, se observa que se celaba de la reputacion de éste hombre grande.

1629. Es cierto que Descartes se dedicó á temporadas á la medicina, pero ojalá se hubiera aplicado más y con más cariño á las observaciones que á las hipótesis. Porque es preciso confesar que las consideraciones de los átomos pequeños de las partículas sirven de poco en la práctica.

1630. Paréceme que aquí no se hace justicia á Isaac Beeckaman. . . . . Descartes daba un extraño giro á las cosas cuando estaba enojado con alguno.

1636. A propósito de la geometría de Descartes, es bueno saber, que fué Golio quien primero dió ocasion á su creacion y contribuyó á los descubrimientos que aquél hizo en esta ciencia. Porque Golio estaba muy versado en la geometría profunda de los antiguos, que habia caido en el olvido. Y él, lo mismo que Descartes, ensalzaba mucho su método y la facilidad que le daba para resolver el gran problema de los antiguos, referido por Pappin, el cual consiste en una cierta enumeracion de las líneas curvas. Este problema costó á Descartes seis semanas de trabajo, y casi forma todo el primer libro de su geometría. Tambien sirvió para desengañar á Descartes, respecto á la po-

bre opinion que habia abrigado acerca del análisis de los antiguos. Esto me lo refirió Hardy hace tiempo en París... Bayle se asombra en algun pasage de sus obras, de que Descartes se resolviera á emplear seis semanas en dar solucion á un solo problema. Pero es preciso tener presente que en este problema van envueltos otros muchos

1637. Creo que la animosidad que hubo entre Descartes y Roberval, procedió de un motivo más importante que el de no haber remitido el primero al segundo un ejemplar de sus *Ensayos*. La verdadera razon fué sin duda, que Descartes tenia costumbre de hablar con gran desprecio de los demás sábios.

Roberval era un hombre altivo, ardiente y disputador. Descartes era, sin duda alguna, más profundo que él, y más capaz de hacer descubrimientos. Pero tambien era como suelen ser los hombres meditativos, y como el hombre que, preocupado con las grandes cosas, nunca tiene tiempo para cargar su memoria con las particularidades de cada materia. Roberval, por el contrario, como sólo llenaba su cabeza con las matemáticas y su profesion era enseñarlas, tenia dispuesta siempre su ciencia, y por decirlo así, en la punta de la lengua. Esto era causa de que Descartes encontrára dificultad en rivalizar con él en las conversaciones, de las que el mundo siempre juzga por las exterioridades... Roberval me refirió en París, que Descartes se presentaba ante él como un escolar, y otros me lo confirmaron despues. Roberval procuraba encontrarse en las sociedades á donde concurria Descartes, para tener ocasion de mortificarle, y esta fué una de las razones que obligaron á Descartes á abandonar á París, como Baillet observa más adelante.

1637. En cuanto puedo juzgar por las cartas de Descartes, Fermat habia encontrado y comunicado á sus amigos su método *de maximis et minimis* antes que la geometría de Descartes hubiera aparecido. En cuanto á la que-

rella que hubo entre estos dos excelentes geómetras, como el método de Fermat tiene ventajas muy atendibles sobre el que Descartes acababa de publicar en su geometría, se vé claramente que este último se servia de indicaciones cizañeras para desacreditar al primero, mientras que alababa exageradamente el suyo, que aplicó á las tangentes, diciendo que era lo que más habia deseado saber en geometría: en lo cual de ninguna manera soy de su opinion.

1638. El holandés Snellio es el primero que descubrió la verdadera ley de las refracciones. Así que todas las apariencias hacen creer que Descartes, que era tan curioso en estas cosas, que habia vivido mucho tiempo en Holanda y que estaba en relacion con los mejores matemáticos, lo sabia.

Esto se confirma tambien al ver que no supo la razon de esa ley; y al tratar de explicarla á su modo por la composicion del movimiento perpendicular con las paralelas, que habia aprendido de Keplero, se vió extrañamente embarazado..... No he visto á Snellio, pero estoy persuadido de que el medio por que descubrió este importante teorema, ha sido el mismo que Fermas empleó despues. y que le ha conducido á la misma ley, sin oir y sin saber nada de Snellio. Y me lo hace creer más, el ver que los antiguos se han servido, para demostrar la igualdad de los ángulos de incidencia y de reflexion, del mismo metodo que Snellio y Fermat han aplicado á la refraccion. La posteridad ha hecho despues justicia á estos dos señores, y los que han profundizado estas cosas convienen en que Descartes no ha sido inventor ni de la ley de refraccion ni de su explicacion. Sin embargo, la razon de los antiguos participa algo de las causas finales, lo cual es motivo de que se busque aún una razon eficiente. Hobbes se sirvió para ello de un rayo sólido. Barron lo habia llevado más adelante, pero la explicacion de Hugens por

medio de las ondas es la más profunda y la más probable que tenemos hasta el presente.

Creo que Descartes ha tenido razon para decir, que el jóven Pascal, que á los diez y seis años escribió su tratado de las secciones cónicas, se habia aprovechado de los pensamientos de Des Argues.

Paréceme que Pascal lo reconoció así, si bien es preciso confesar que llevó más adelante su trabajo. Es una lástima que esta obra, de la que Perier, sobrino de Pascal, me presentó algunos fragmentos en París, no haya sido dada á luz.

1641. No veo que á Descartes le haya hecho gracia la súplica de que presentára un compendio de sus meditaciones metafísicas puesto en órden geométrico, ni tampoco que le haya parecido fácil el hacerlo. Se observa más bien que halló dificultad en resolverse á ello y en ejecutarlo. Así puede decirse que en este punto no logró su propósito, y que se descubre claramente la debilidad de sus argumentos, ocultos antes bajo las bellas apariencias del Discurso y de las Meditaciones.

Es preciso confesar que Hobbes dirigia sus objecciones á Descartes en forma muy cortés y que éste le responde de una manera altiva é insultante, y al modo de aquel que habla empleando sólo monosílabos, y que apenas se digna contestar á su adversario. Y esto consiste en que *figulus figulum odit*, y Descartes estaba celoso de la reputacion de Hobbes, á quien consideraba como rival en la creacion de una nueva filosofía. Despues se ha visto que los pensamientos de Hobbes no eran tan despreciables como Descartes queria hacer creer. Este filósofo se burlaba de Hobbes porque decia que la reflexion de los cuerpos procedia de la elasticidad. Sin embargo, esta opinion ha sido comprobada posteriormente.

Creo que Descartes, en su modo de tratar á las personas, obraba ya decorosa, ya altivamente, segun las máxi-

mas de cierta política; asi insultaba á Fermat, á Hobbes y á Gasendo, por más que éstos se conducian con la mayor circunspeccion, porque la manera de filosofar de éstos dañaba á la suya; pero trató á Arnauld con mucha atencion, porque veia claramente que no habria competencia entre ellos, que tenian en cierta manera el mismo interés contra los doctores vulgares de la Escuela, y sobre todo contra los jesuitas, con quienes Descartes se proponia entrar en lid. Esta especie de política aparece tambien en la distinta manera con que trató á Bouilliaud y á Campanella; y si habla en diferentes pasajes con estimacion del primero, es por la misma razon que tiene para menospreciar al segundo; esto es, que ambos se equivocaron al apartarse de la senda de la filosofía ordinaria.

En cuanto á Gasendo, encuentro que Descartes se condujo mal con él, y que sus formas, al responderle, se alejan mucho de las regulares y prudentes que cuadran bien en los debates. El pretexto que se alega para escusar á Descartes, á saber, que Gasendo no habla de nuestro filósofo en la conversacion familiar con la moderacion que aparece en las objecciones, puede ser falso, y si es exacto, me imagino que tales expresiones de Gasendo habrán sido posteriores á la réplica de Descartes. Pero aun cuando fuera cierto que Gasendo hablaba de distinta manera de aquella en que escribia, debió Descartes tener con Gasendo, en público, los mismos miramientos que este habia tenido con él. La mayor parte de los lectores, como no tenian conocimiento de esas supuestas conversaciones familiares, confunden la réplica con las objecciones, y no aprueban que se opongan formas tan chocantes á expresiones comedidas y decorosas.

1612. No creo que el cartesianismo haya tenido mucha aceptacion entre los jesuitas. Supe que un inglés de esta órden, autor de un libro titulado: *Thomæ Bonartis Nordtani Angli Concordia scientiæ cum fide*, tuvo sus

padecimientos por haber parecido que se inclinaba á las opiniones de este filósofo.

1643. De Sorbiere, que vió á Descartes en su retiro, dice haber advertido en él un deseo insaciable de ser jefe de secta y una afectacion fingida, que no encontró en Gasendo, que era franco y sencillo.

1644. Me sorprende cómo puede decirse que Descartes tuvo la modestia de no darse aires de autoridad decisiva, cuando es quizá el hombre más dogmático de los filósofos que se ha conocido, hasta el punto de haber dicho en algun pasaje, que, si se descubriese el menor error en su teoría de la luz, declararia que toda su doctrina era falsa. Lo cual fué doblemente hiperbólico, porque se sabe sobradamente hoy que su doctrina sobre la luz está llena de errores. Pero no se sigue de aquí que toda su filosofía sea falsa, porque sus partes no están tan ligadas, como pretende hacernos creer.

1645. No estimo que pueda acusarse á Regio con justicia de haber plagiado á Descartes. Muchas veces hizo justicia á éste, reconociendo que le debia mucho. Pero Descartes que queria echárselas de maestro y dominar á todos aquellos sobre quienes creia tener alguna autoridad, maltrató á Regio con frívolos pretextos, así que el partido más racional que éste podia tomar, era no hablar más de él ni para bien ni para mal, y al obrar así, obedecia las órdenes de su superior..... Descartes, al criticar la tésis de Regio, se vale de sutilezas muy graciosas. Así, por ejemplo, porque Regio habia titulado su tésis: Explicacion del alma, etc. Descartes dice que debe creerse, que Regio habrá expuesto todas sus razones (plagio), y que no habrá dejado nada que decir.

Es verdad que esta tésis no se publicó hasta el año 1647, pero he querido hablar aquí de ellas, aunque fuera una anticipacion.

Es cierto que Descartes tenia por imposible la cuadra-

tura del círculo, pero tampoco presentó nunca una demostracion sobre esto.

1647. Descartes, no sólamente dice que no hay razones para probar que el mundo sea finito, sino que añade que nunca se tendrán.

Golio nunca ha sido cartesiano.

1648. Habiéndose hécho Roberval con los papeles del P. Mersenna y las cartas de Descartes que estaban con ellos, es de creer que se hallarán estas entre los documentos que Roberval dejó á la Academia Real de las ciencias.

Bien que Moro estimára infinito á Descartes, se vé claramente, por las cartas que le enviaba, que tenia sus opiniones propias.

1649. Sobre la muerte de Beaune... error. Descartes menosprecia á Schooten, sin motivo...

Bueno que la reina de Suecia estimára mucho á Descartes, y que le honrára con su confianza, hasta el punto de haberle comunicado, lo mismo que á Chanut, la resolucion referente al propósito extraordinario que luego llevó á cabo, pero decir que fué del Consejo secreto de la reina, es una cosa de que no veo ni trazas... Supe en Roma de personas que tuvieron el honor de hablar con frecuencia á la reina, que esta habia dicho que Juan Alfonso Borelli le parecia un filósofo más ilustre que el mismo Descartes. No soy, en manera alguna, de la opinion de la reina. Sin embargo, se vé por esto, que la estimacion que le merecia Descartes, no fué tan grande como se dice; y creo que si hubiera vivido más, habria tenido ocasion de conocer las desigualdes de carácter de esta gran princesa.

No sé qué gramáticos son esos á que Baillet alude cuando habla de la córte de la reina de Suecia. Quizá dá este nombre á Saumaise, Bouchard, Naudé, Isaac Vossio, Freinshemius, cuyos méritos y extensos conocimientos han sido generalmente muy apreciados.

1650. Confieso, sin embargo, que las luces de Des-

cartes, en el conocimiento de la naturaleza, han sido más útiles al género humano que toda la erudicion de estos señores. Ojalá que nuestro filósofo hubiera llegado á la avanzada edad de Hobbes ó de Roberval. Porque seguramente hubiese hecho descubrimientos muy importantes que frustró su temprana muerte. En efecto, sostengo que el género humano ha tenido una gran pérdida con su muerte, y que es muy difícil de reemplazar. Y aunque posteriormente hemos tenido hombres ilustres, que en ciertos conceptos han superado á Descartes, no conozco ninguno que haya tenido su amplitud de miras, ni una penetracion y profundidad tan grandes como las suyas (1).

---

(1) Al ver la actitud que se nota en los juicios de Leibnitz respecto á Descartes, se quejó de ello el cartesiano Repis, y Leibnitz contestó en el "Diario de los sábios del 9.—26 de Agosto de 1667: "se me acusa de que quiero fundar mi reputacion sobre la ruina de la de Descartes, y tengo derecho á quejarme, porque léjos de pretender arruinar la reputacion de este hombre ilustre, veo que su verdadero mérito no es aún bastante conocido. Lo que motiva mi desagrado, es el ver que ningun progreso han hecho sus discípulos, quienes nada han añadido á los descubrimientos del maestro, lo cual es debido al espíritu de secta. Estimo infinitamente á Descartes, y creo que hay pocos génios que se aproximen al suyo."

EXTRACTO DE UNA CARTA

SOBRE LAS UNIDADES. (1)

1701.

Con respecto á las unidades, V. A. las comprenderá en cuanto es posible, si se lo propone. Porque juzgais con razon, que todo lo que es corporal y compuesto, verdaderamente es una multitud y no una unidad; y que toda multitud, sin embargo, debe formarse y componerse mediante la reunion de unidades verdaderas, las cuales, no siendo compuestas ni estando sujetas á disolucion, son sustancias perpétuas, aunque sus modos de ser cambien contínuamente. Porque lo que no tiene partes ni extension, no tiene tampoco figura; pero puede tener pensamiento y fuerza ó esfuerzo, cuyo orígen no puede proceder ni de la extension ni de las figuras; y, por consiguiente, es preciso buscar este orígen en las unidades; puesto que en la naturaleza no hay más que unidades y multitudes, ó, por mejor decir, no hay otra cosa real más que las

(1) Esta carta, fechada en Berlin á 19 de Octubre de 1710, aunque no tiene direccion, fué escrita á la Electriz Sofía. Es inédita. (*Nota de A. F. Careil.*)

unidades; porque toda reunion ó conjunto es tan sólo la manera y apariencia de un sér, pero en realidad hay en él tantos séres como verdaderas unidades contiene. Y así como en un rebaño de ovejas, los séres son las ovejas, y el rebaño mismo no es más que una manera de ser; puede decirse en rigor de verdad, que el cuerpo de cada oveja y cualquier otro cuerpo es un rebaño, y que sólo se encuentra el sér mismo en la unidad perfecta, que no es ya rebaño. De donde puede concluirse, que hay unidades en todo, ó, más bien, que todo consiste en unidades. Y toda unidad tiene una manera de vida y de perfeccion, y no puede tener más que esta misma manera y no otra. Mas en las reuniones ó conjuntos regulares de la naturaleza, es decir, en los cuerpos organizados, como lo son los de los animales, hay unidades dominantes, cuyas percepciones representan el total, y estas unidades son las que se llaman almas y lo que todos entienden cuando se dicen á sí mismos, *yo*. Y así como el cuerpo de un animal puede componerse de otros animales y plantas, los cuerpos tienen sus almas ó sus unidades propias; y es claro que estos animales, estas unidades ó estas fuerzas primitivas, son dominantes en su pequeño departamento, por más que estén sometidas en el cuerpo más grande, al que concurren para formar los órganos, y del que pueden desprenderse por la sencilla razon de que los cuerpos están en movimiento y flujo contínuos. Sin embargo, hay motivo para creer que toda alma conserva siempre el departamento que le conviene.

FRAGMENTO DE OTRA CARTA

SOBRE LAS UNIDADES. (1)

No habria multitud, si no hubiera verdaderas unidades. Porque las verdaderas unidades no deben tener partes, puesto que de otra manera sólo serian conjunto ó montones de estas partes, y por consiguiente multitudes, y de ninguna manera verdaderas unidades. Puede decirse al mismo tiempo que sólo las unidades son séres enteramente reales; puesto que las reuniones ó agregados se forman por el pensamiento que comprende á la vez tales ó cuales unidades; y toda la realidad de las cosas sólo consiste en estas unidades.

Sentado esto, puesto que hay algunas modificaciones y algunos cambios de modificacion en las cosas, es preciso que esto resulte de las modificaciones y cambios que se realicen en las unidades. Y es asímismo necesario que estas unidades contengan alguna realidad, porque de otro modo serian nadas. Es preciso tambien que tengan predicados que las hagan diferentes las unas de las otras y susceptibles de cambio.

Ahora bien, la variedad en la unidad ó en lo indivisible es justamente lo que nosotros oponemos á las modificaciones de la extension, es decir, á las figuras y movimientos, y por consiguiente es lo que llamamos percepcion y algunas veces pensamiento, cuando va acompañado de reflexion. De suerte que se ve claramente que estas unidades no son otra cosa que lo que se llama alma en los ani-

(1) Esta carta se ha colocado entre los documentos relativos á Bayle, sin duda porque al respaldo se leen el nombre de éste y el de Beauval. Es un complemento de la precedente. (*Nota de A. Careil.*)

males ó principio de vida en los séres vivientes y entelequia primitiva en todos los cuerpos orgánicos ó máquinas naturales que tienen alguna analogía con los animales.

Porque no habiendo medio de explicar cómo una unidad tiene influencia sobre otra, y no siendo racional recurrir á una direccion particular de Dios, como si diese él siempre á las almas ó unidades impresiones que correspondan á las pasiones del cuerpo, no queda otro partido que decir, que cada unidad expresa por su propia naturaleza, y segun su punto de vista, todo lo que pasa fuera de ella; de suerte que la union del alma con su cuerpo, en el cual ella domina, no és otra cosa que el acuerdo espontáneo de sus fenómenos.

Y puesto que puede siempre explicarse en el cuerpo, por las leyes mecánicas, el tránsito de una impresion á otra, no debe extrañarse que el alma pase tambien, de suyo y en virtud de su naturaleza representativa, de una representacion á otra, y por consiguiente, de la alegría al dolor. Todo esto lo exige la situacion de los cuerpos y del universo respecto de este cuerpo. Y así, con mucha razon observa Sócrates, segun Platon, que el paso ó tránsito del placer al dolor es muy pequeño.

Tambien se sigue de todo esto, que las almas no pueden perecer naturalmente, como tampoco el universo, y que deben reflejarse siempre en ellas las percepciones como las han tenido siempre desde el acto que han sido creadas, puesto que nada les viene de fuera, y todo se realiza en ellas con una perfecta espontaneidad.

Sin embargo, es preciso reconocer que muchas veces se hallan en estado de sueño, en el que no se distinguen sus percepciones lo bastante para que puedan llamar la atencion y fijar la memoria. Mas como cada unidad es el espejo del universo á su modo, es racional creer que no habrá un sueño eterno para ella, y que sus percepciones se desenvuelven en un cierto órden, el mejor sin duda

que es posible. Sucede lo que en las cristalizaciones de las sales, las cuales primero se confunden, y al fin se separan y vuelven á colocarse en cierto órden. Tambien debe decirse, conforme á la exacta correspondencia del alma y el cuerpo, que el cuerpo orgánico subsiste siempre y nunca puede ser destruido; de suerte, que no sólo el alma, sino tambien el animal, deben subsistir. Esto nace de que la menor parte del cuerpo orgánico está tambien organizada; estando las máquinas de la naturaleza replegadas sobre sí mismas hasta el infinito. Y así, ni el fuego ni las demás fuerzas exteriores, pueden nunca descomponer mas que la corteza.

No siempre se puede determinar, ni decir, si ciertas masas son animadas ó entelequias, porque no puede decirse siempre si forman un cuerpo orgánico, ó si no son mas que almas; así como, por ejemplo, yo no podria definir cosa alguna del sol, del globo de la tierra, ó de un diamante. Hay trazas de que todas las sustancias inteligentes creadas, tienen un cuerpo orgánico propio de ellas. Sin embargo, podria suscitarse la cuestion de si no es posible que algunas pasen de un cuerpo á otro en cierto órden, y que otras estén siempre ligadas á un mismo cuerpo.

Pero dudo que se pueda explicar distintamente este cambio, y por consiguiente, dudo que sea conforme al órden. Porque sería preciso suponer la destruccion de un cuerpo orgánico para privarle del alma, pues que todo cuerpo orgánico la tiene por la razon de que la puede tener sin inconveniente. Y todo cuerpo orgánico de la naturaleza, estando infinitamente replegado sobre sí mismo, es indestructible. Y la prueba de que está infinitamente replegado sobre sí mismo, es que lo expresa todo; además el cuerpo debe expresar el estado futuro del alma ó de la entelequia que tiene, y esto lo hace expresando su propio estado futuro. Suponiendo que no se formen nuevos

cuerpos orgánicos, y que los antiguos no se destruyan, ¿qué signos tendremos para decir que el alma de un cuerpo orgánico ha pasado á otro cuerpo, y que no dándose dos almas en un mismo cuerpo orgánico, es por lo mismo preciso que tenga lugar un cambio de almas? Además, este cambio de almas se nota en los cuerpos ó no; si no se nota, es contra el órden, porque el cuerpo debe expresarlo todo. Si debe notarse, sería necesario ver cómo puede realizarse esto. ¿Qué medio queda de explicar el tránsito de un alma por las leyes de la mecánica?

Podrian, sin embargo, exceptuarse los espíritus; en los que no serian las leyes mecánicas, y sí las leyes morales, las que señalarian la traslacion y la identidad de un alma con la otra, porque yo llamo espíritu á las entelequias ó almas que son susceptibles de verdades eternas, ciencias y demostraciones, y que se las puede considerar como súbditos de un gobierno como el de la ciudad de Dios, cuyo monarca es la soberana inteligencia. Ahora bien, podria acontecer que una misma inteligencia pasase de un cuerpo á otro, en el que las leyes mecánicas mismas hiciesen renacer una vida que continuase la mia y una inteligencia que se atribuyese todo lo que me habia sucedido á mí; que se correspondiesen entre sí las percepciones y los movimientos de su cuèrpo, conduciéndole á tal ilusion, que hiciera en efecto memoria de lo principal que á mí me hubiere sucedido, de suerte que moralmente esta inteligencia sería yo y mí continuacion. Esto parece posible, pero estimo más conforme con el órden, que la identidad moral vaya siempre acompañada de una identidad física, y que, siendo cada unidad el universo en miniatura, sea bien gobernada tambien segun las leyes de la moral.

CONSIDERACIONES

SOBRE LA DOCTRINA DEL ESPIRITU UNIVERSAL.

1702.

Muchas personas ingeniosas han creido, y creen hoy todavía, que no hay más que un solo espíritu, el cual es universal y anima á todo el universo y á todas sus partes, segun la estructura y órganos de cada una, á la manera que un mismo soplo de viento hace sonar diferentemente los diversos tubos de un órgano. Así que, cuando un animal tiene sus órganos bien dispuestos, hace aquel en él el efecto de un alma particular; pero que, cuando los órganos se corrompen, esta alma particular vuelve á la nada, ó entra, por decirlo así, en el océano del espíritu universal.

Muchos han creido que Aristóteles tenia una opinion aproximada á esta y que ha sido renovada por Averroes, célebre filósofo árabe. Creia aquél que habia en nosotros un *intellectus agens* ó entendimiento activo, y tambien un *intellectus patiens* ó entendimiento pasivo; que el primero, procedente de fuera, era eterno y universal, ó comun á todos, mientras que el entendimiento pasivo, peculiar de cada uno, se extinguia al morir el hombre. Esta doctrina

ha sido mantenida por algunos peripatéticos de hace dos ó tres siglos, como Pomponazzi, Contarini y otros, y aun se advierten rastros de esta opinion en el difunto Naudé, como se vé en sus cartas y en sus *Naudeana*, que há poco tiempo ha sido impresas. Ellos la enseñaban en secreto á sus más íntimos y entendidos discípulos, al paso que en público tenian la maña de decir que esta doctrina era efectivamente cierta, segun la filosofía, la cual para ellos era la de Aristóteles, pero que era falsa segun la fe, de donde nacieron las disputas sobre la verdad doble, que ha sido condenada en el último Concilio de Letran.

Se me ha dicho que la reina Cristina se inclinaba mucho á esta opinion, y como Naudé fué su bibliotecario, es de presumir que fué imbuida en ella por éste, y que le comunicó las opiniones secretas que habia recogido de varios filósofos célebres con quienes trabó relaciones en su viaje á Italia. Spinosa, que sólo admite una sustancia única, no se aleja mucho de la doctrina del único espíritu universal, y hasta los nuevos cartesianos, que pretenden que sólo Dios obra, la aceptan tambien, aunque sin saberlo. Hay apariencias de que Molinos (1) y algunos otros quietistas modernos, entre ellos cierto autor que se llama Juan Angel Silesio, que escribió antes que Molinos, y cuyas obras hace poco han sido reimpresas, y tambien Weigelio anterior á ellos, han venido á parar á esta misma opinion del sábado (*Sabbat*) ó reposo de las almas en Dios. Así es que creyeron que la cesacion ó suspension de las funciones particulares era el estado ó punto más elevado de perfeccion.

Es cierto que los filósofos peripatéticos no considera-

(1) Molinos, teólogo, nació en Zaragoza en 1627 y murió en 1696. Se estableció en Roma y publicó allí un libro, titulado *Guia de piedad*, en el que enseñaba un quietismo que fué condenado por Inocencio XI, quien hizo encerrar al autor en la Inquisicion donde murió. *(Nota del traductor.)*

ban este espíritu como absolutamente universal, porque además de las inteligencias que, segun ellos, animaban á los astros, reconocian una inteligencia para este mundo nuestro, la cual desempeñaba la funcion de entendimiento activo en las almas de los hombres. Fueron conducidos á admitir esta doctrina de un alma inmortal universal para todos los hombres, guiados por un falso razonamiento. Porque suponian que la multitud infinita actual es imposible; así que no era posible que hubiera un número infinito de almas; y que, sin embargo, si las almas particulares subsistian, era preciso que las hubiera. Porque siendo el mundo eterno segun ellos, eterno tambien el género humano, y naciendo constantemente almas nuevas, si subsistiesen todas, resultaria al presente una infinidad actual de almas. Estimaban ellos este razonamiento como una demostracion; pero se funda en numerosos falsos supuestos.

Porque no se les concede, ni la imposibilidad del infinito actual, ni que el género humano haya durado eternamente, ni la generacion de las nuevas almas, puesto que los platonianos enseñan la preexistencia de las almas, y los pitagóricos enseñan la metempsícosis, y pretenden que cierto número determinado de almas subsiste siempre y hacen sus revoluciones.

La doctrina del espíritu universal es buena en sí misma, porque todos los que la enseñan admiten en efecto la existencia de la divinidad; ya crean que este espíritu universal es supremo, porque entonces sostienen que es Dios mismo; ó ya crean con los cabalistas, que Dios le ha creado, que era tambien la opinion del inglés Enrique Moro y de algunos filósofos modernos, particularmiente de ciertos alquimistas que han creido que hay algun *arqueo* universal, ó bien una alma del mundo, sosteniendo algunos que es el mismo espíritu del Señor que se movia sobre las aguas, de que se habla al comienzo del *Génesis*.

Pero cuando se llega hasta decir que este espíritu universal es el espíritu único, y que no hay almas ó espíritus particulares, ó, por lo ménos, que estas almas particulares cesan de subsistir, creo que se traspasan los límites de la razon, y que se sienta sin fundamento una cosa de la que no se tiene una nocion distinta. Examinemos las razones aparentes en que puede apoyarse esta doctrina, que destruye la inmortalidad de las almas, y hace descender al género humano, ó, más bien, á todas las criaturas vivas, del puesto que les pertenece y que se las atribuye comunmente. Porque me parece que una opinion tan grave debe probarse, y no dejarse llevar de la imaginacion, que es la que suministra la idea de esa chocante comparacion del soplo de aire que anima á los órganos musicales.

He probado antes, que la pretendida demostracion de los peripatéticos que sostenian, que sólo habia un espíritu comun para todos los hombres, no tiene ninguna fuerza y que sólo se apoya en falsos supuestos. Spinosa ha intentado demostrar, que en el mundo no hay más que una sustancia única, pero sus demostraciones son ó lamentables ó ininteligibles. Y los nuevos cartesianos, que han creido que sólo Dios obra, tampoco han presentado apenas pruebas de ello; prescindiendo de que el P. Malebranche parece admitir por lo ménos la accion interna de los espíritus particulares.

Una de las razones que más deslumbran, entre las que se alegan contra las almas particulares, se refiere á la dificultad que hay en descubrir su orígen. Los filósofos de la Escuela han disputado largamente sobre el orígen de las formas, entre las cuales comprenden las almas. Se han dividido mucho las opiniones al tratar de saber si habia una *educcion* de la potencia de la materia, como se saca la figura del mármol, ó si habia una *traduccion* de las almas, de suerte que una alma nace de otra precedente, como un

fuego se enciende en otro fuego; ó si las almas existian ya y sólo se dan á conocer despues de la generacion del animal; ó, por último, si Dios crea las almas cada vez que hay una nueva generacion.

Los que negaban la existencia de las almas particulares, creian evadir por este medio toda dificultad, pero esto es cortar el nudo en vez de desatarlo, porque carece de fuerza el argumento que consiste en decir: hay variacion en la explicacion de una doctrina, luego toda esa doctrina es falsa. Así razonan los escépticos, y si fuera aceptable, no habria cosa que no pudiera rechazarse. Las experiencias de nuestro tiempo nos inclinan á creer, que las almas, y lo mismo los animales, han existido siempre, aunque en pequeño volúmen, y que la generacion no es mas que una especie de crecimiento ó aumento. De esta manera todas las dificultades sobre la generacion de las almas y de las formas desaparecen. Sin embargo, no se niega á Dios el derecho de crear almas nuevas, ó de dar un grado más elevado de perfeccion á las que existen ya en la naturaleza, sino que aquí sólo hablamos de lo que es ordinario en la naturaleza, sin entrar en la economía particular de Dios respecto á las almas humanas, las cuales pueden ser privilegiadas, puesto que están infinitamente por encima de las de los animales.

Lo que tambien ha contribuido, en mi opinion, á que personas muy ingeniosas se hayan inclinado hácia esta doctrina del espíritu universal único, ha sido la conducta de los filósofos vulgares que han sostenido una tocante á las almas separadas y á las funciones del alma, independientes del cuerpo y de los órganos, que no podrian justificar lo bastante. Con razon aspiraban á sostener la inmortalidad del alma como conforme á las perfecciones divinas y á la verdadera moral; mas al ver que por la muerte los órganos que se observan en los animales se descomponian, y al fin se corrompian, se consideraron en la precision de

recurrir á las almas separadas, es decir, de creer que el alma subsistia sin cuerpo alguno, y que no dejaba por eso de tenér entonces sus pensamientos y funciones. Y para probarlo mejor, procuraban hacer ver que el alma tiene, ya en esta vida, pensamientos abstractos é independientes de las ideas materiales. Ahora bien, los que desechaban este estado separado y esta independencia, considerándola contraria á la experiencia y á la razon, se vieron por ello más inclinados á admitir la extincion del alma particular y la conservacion del único espíritu universal.

He examinado esta materia con el mayor cuidado, y he mostrado que hay verdaderamente en el alma algunos materiales de pensamiento ú objetos del entendimiento que los sentidos exteriores no nos suministran; á saber, el alma misma y sus funciones (*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*), y los que defienden la doctrina del espíritu universal lo concederán fácilmente, puesto que distinguen á éste de la materia. Pero encuentro, sin embargo, que no hay nunca un pensamiento abstracto que no vaya acompañado de algunas imágenes ó rastros materiales; y he afirmado que hay un perfecto paralelismo entre lo que pasa en el alma y lo que pasa en la materia, habiendo demostrado que el alma con sus funciones es una cosa distinta de la materia, pero que, sin embargo, siempre va aquella acompañada de los órganos correspondientes, lo cual es recíproco y lo será siempre.

En cuanto á la completa separacion del alma y el cuerpo, aunque no pueda decir sobre las leyes de la gracia y sobre lo que Dios ha ordenado respecto de las almas humanas y particulares, nada que sobrepuje á lo que dice la Sagrada Escritura, puesto que son cosas que no se pueden saber por la razon, y que dependen de la revelacion y de Dios mismo; sin embargo, no hallo razon alguna, ni religiosa, ni filosófica, que me obligue á abandonar la doctrina del paralelismo del alma con el cuerpo y á admitir una

perfecta separacion entre ellos. ¿Por qué no ha de poder el alma tener siempre un cuerpo sutil, organizado á su manera, y recobrar, en la resurreccion, lo que sea preciso de su cuerpo visible, puesto que se otorga á los bienaventurados un cuerpo glorioso, y puesto que los antiguos Padres de la Iglesia han concedido un cuerpo sutil á los ángeles?

Esta doctrina, por otra parte, es conforme al órden de la naturaleza, fundado en la experiencia; porque, si las observaciones de numerosos y hábiles observadores nos obligan á creer que los animales no comienzan cuando el vulgo cree, y que los animales seminales, ó las semillas animadas, han subsistido ya desde el orígen de las cosas, el órden y la razon exigen que lo que ha existido desde el principio no concluya nunca, y que así como la generacion no es más que un acrecentamiento de un animal trasformado y desenvuelto, la muerte no será otra cosa que la disminucion de un animal trasformado y desenvuelto, pero subsistiendo siempre el animal durante las trasformaciones, al modo que el gusano de seda y la mariposa son el mismo animal. Y es bueno observar aquí, que la naturaleza tiene el arte y la bondad de descubrir sus secretos en estos pequeños ejemplares, para que por ellos juzguemos de todo lo demás, ya que todo se corresponde en ella armónicamente. Esto nos lo muestra en la trasformacion de las orugas y de otros insectos, porque las moscas proceden igualmente de gusanos, para que adivinemos que por todas partes hay estas trasformaciones. Las experiencias sobre los insectos han destruido la opinion vulgar, segun la cual estos animales se engendraban mediante la podredumbre, sin propagacion. La naturaleza nos muestra tambien en los pájaros un ejemplo de la generacion de todos los animales por medio de los huevos, admitidos al presente merced á los nuevos descubrimientos que se han hecho. Las experiencias llevadas á cabo con los microscopios, han hecho ver que la mariposa no es más que un

desenvolvimiento de la oruga; y, sobre todo, que las semillas contienen ya la planta ó el animal formado, aunque despues tenga necesidad de trasformacion y de nutricion ó crecimiento para llegar á ser uno de esos animales que notamos con nuestros sentidos ordinarios. Y al modo que los insectos más pequeños se engendran tambien por la propagacion de la especie, es preciso creer lo mismo de estos pequeños animales seminales; esto es, que proceden de otros animales seminales más pequeños todavía, y que por tanto, no han comenzado sino con el mundo. Lo cual concuerda bastante con la Sagrada Escritura, donde se insinúa que las semillas han existido desde el principio.

La naturaleza nos muestra en el sueño y en el desvanecimiento un ejemplar que nos obliga á pensar que la muerte no es una cesacion de todas las funciones, y sí tan sólo una suspension de las más notables. En otro lugar he explicado un punto importante, que, por no haberlo estudiado lo bastante, ha dado lugar á que se inclináran más fácilmente los hombres á creer en la mortalidad de las almas; y este punto importante consiste en que, habiendo gran número de pequeñas percepciones iguales y combinadas entre sí, que no tienen nada saliente ni nada distinto, no se notan ni es posible acordarse de ellas. Pero querer concluir de aquí, que el alma carece absolutamente de funciones, es lo mismo que lo que pasa con el vulgo, el cual cree que hay vacío ó la nada, donde no se ve materia que desde luego sea notada, así como que la tierra no tiene movimiento, porque no le sienten y porque se verifica de una manera uniforme y sin sacudidas. Tenemos infinidad de pequeñas percepciones que no podemos distinguir: un ruido muy fuerte, como, por ejemplo, el murmullo de un pueblo congregado, se compone de todos los pequeños murmullos de las personas particulares, los cuales es imposible distinguir separadamente, pero de los que se tiene una sensacion, porque de otra manera no se

sentiria el conjunto. Y así, cuando el animal está privado de los órganos capaces de hacer que tenga percepciones bastante distintas, no se sigue de eso que lo esté de percepciones más pequeñas y más uniformes, ni que esté privado de todo órgano y de toda percepcion. Lo que sucede es, que los órganos están envueltos y reducidos á pequeño volúmen; pero el órden de la naturaleza exige que llegue el dia en que, desenvolviéndose, vuelva todo á un estado muy señalado ó fácil de notar, alcanzando en estas vicisitudes cierto progreso bien arreglado que sirva para que se mueran y se perfeccionen las cosas. Al parecer, el mismo Demócrito presintió esta resurreccion de los animales, porque Plotin le atribuye que enseñaba una resurreccion.

Todas estas consideraciones hacen ver, que no sólo las almas particulares, sino tambien los animales mismos subsisten; y que no hay razon alguna para creer en una completa extincion de las almas, ó bien en una total destruccion del animal; y, por consiguiente, que no hay necesidad de recurrir á un espíritu universal, y privar á la naturaleza de sus perfecciones propias y permanentes, lo cual seria no tomar en cuenta el órden y la armonía del universo. Tambien hay, en la doctrina del espíritu universal único, muchas cosas que no son sostenibles, y que originan mayores dificultades que la doctrina corriente.

Hé aquí algunas. Por lo pronto, se vé que la comparacion del soplo que hace que suenen de diverso modo tubos diferentes, lisonjea á la imaginacion, pero no explica nada, ó, más bien, indica todo lo contrario de lo que se pretende. Porque este soplo universal de los tubos no es más que un conjunto de soplos particulares; puesto que cada tubo está lleno de su propio aire, el cual puede pasar de un tubo á otro; de suerte que con esta comparacion se viene á reconocer más bien que hay almas particulares, y hasta se favorece la trasmigracion de las almas de un cuerpo á otro, al modo que el aire puede cambiar de tubo.

Y si se imagina que el espíritu universal es como un océano compuesto de una infinidad de gotas, que se desprenden de él cuando animan algun cuerpo orgánico particular, pero que vuelven á su océano á seguida de la destruccion de los órganos, se forma con esto una idea material y grosera que no conviene con la cosa, y se vé uno envuelto en las mismas dificultades que con la comparacion del soplo de aire. Porque como el océano es un conjunto de gotas, Dios seria de igual manera el conjunto de todas las almas, al modo, sobre poco más ó ménos, que un enjambre de abejas es un conjunto de animales pequeños; pero como este enjambre no es por sí mismo una verdadera sustancia, es claro que el espíritu universal no es un verdadero sér por sí mismo, y en vez de decir que él es el espíritu sólo y único, seria preciso decir que no es nada en sí, y que en la naturaleza no hay más que almas particulares, cuyo conjunto seria el espíritu universal. Además, las gotas vueltas al océano del espíritu universal despues de la destruccion de los órganos, serian en efecto almas, que subsistirian separadas de la materia, y volveríamos á caer en el escollo que se ha querido evitar, sobre todo, si estas gotas conservan algun resto de su estado precedente ó tienen algunas funciones, y cuenta con que podrian adquirir otras más sublimes en este océano de la divinidad ó del espíritu universal. Y si se pretende que estas almas que vuelven á Dios, están privadas de toda funcion propia, se viene á parar á un resultado contrario á la razon y á toda sana filosofía; puesto que un sér subsistente no puede llegar nunca á un estado en que carezca de toda impresion ó funcion. Porque una cosa unida á otra no deja de tener sus funciones propias, las cuales, unidas con las de las demás, hacen que resulten las funciones del todo, porque de otra manera el todo no tendria ninguna funcion, si las partes no las tuvieran. Ademas, ya he demostrado en otro lugar, que cada sér

conserva perfectamente todas las impresiones que ha recibido, aunque no se noten estas impresiones separadamente, á causa de ir unidas con tantas otras. Y así el alma, reunida al océano de las almas, subsistiria siendo siempre el alma particular que era antes, pero separada.

Esto demuestra, que es más racional y más conforme con el uso de la naturaleza el dejar subsistir las almas particulares en los animales mismos y no en Dios y fuera de ellos, como tambien conservar, no sólo el alma, sino tambien el animal, como he dicho más arriba y en otro lugar; y asímismo dejar las almas particulares en el uso de sus funciones, es decir, de las funciones particulares que les corresponden y que contribuyen á la belleza y al órden del universo, en vez de reducirlas al estado sabático de los quietistas, en Dios, es decir, á un estado de holganza y de inutilidad. Y por lo que hace á la vision beatífica de las almas bienaventuradas, es compatible con las funciones de sus cuerpos glorificados, los cuales no dejarán de ser orgánicos á su manera.

Mas si alguno pretende sostener en absoluto que no hay almas particulares, ni aun actualmente, cuando la funcion del sentimiento y del pensamiento se verifica con el auxilio de los órganos, quedará refutado por nuestra propia experiencia; la cual nos hace ver, á mi parecer, que somos algo propio y peculiar que piensa, que percibe, que quiere, y que nos distinguimos de otro que piensa y quiere otra cosa.

De otra manera se vá á parar á la opinion de Spinosa y de otros autores semejantes, que quieren, que sólo haya una sustancia; á saber, Dios, quien piensa, cree y quiere lo uno en mí, y piensa, cree y quiere todo lo contrario en otro; opinion que Bayle ha puesto en ridículo en algunos pasajes de su Diccionario.

O bien, si en la naturaleza no hay otra cosa que el espíritu universal y la materia, será preciso decir, que si no

es el mismo espíritu universal el que cree y quiere las cosas opuestas en diferentes personas, será la materia la que es diferente y la que obra diferentemente; pero si la materia obra, ¿para qué sirve el espíritu universal? Si la materia sólo es un primer pasivo, ó un pasivo completamente puro, ¿cómo se le pueden atribuir estas acciones? Es, por tanto, mucho más razonable creer, que además de Dios, que es el activo Supremo, hay muchos activos particulares, puesto que hay muchas acciones y pasiones particulares y opuestas, que no se pueden atribuir á un mismo sujeto, y estos activos no son otra cosa que las almas particulares.

Tambien es sabido que hay grados en todas las cosas. Hay una infinidad de ellos entre un movimiento dado, cualquiera que él sea, y el perfecto reposo, entre la dureza y la perfecta fluidez que carezca de toda resistencia, entre Dios y la nada. De igual modo hay tambien una infinidad de grados entre un activo, cualquiera que él sea, y el pasivo completamente puro. Y, por consiguiente, no es racional admitir un activo único, es decir, el espíritu universal, con un solo pasivo, es decir, la materia.

Tambien es preciso tener en cuenta, que mi manera de explicar esto no es una cosa opuesta á Dios; antes es necesario oponerla más bien al activo limitado, es decir, al alma ó á la forma. Porque Dios es el Sér Supremo, opuesto á la nada, y es orígen lo mismo de la materia que de las formas; y el pasivo absolutamente puro es algo más que la nada, en cuanto es capaz de algo, en vez de que á la nada, nada se puede atribuir. Y así es preciso que figuren, en cada porcion particular de materia, formas particulares, es decir, almas y espíritus, que cuadren á aquellas.

No quiero recurrir aquí á un argumento demostrativo que he empleado en otra parte, y que está tomado de las unidades ó cosas simples en que están comprendidas las

almas particulares, argumento que nos obliga indispensablemente, no sólo á admitir las almas particulares, sino tambien á reconocer que son inmortales por su naturaleza y tan indestructibles como el universo, y, lo que es más, que cada alma es un espejo del universo á su manera sin interrupcion alguna, conteniendo en su fondo un órden que corresponde al del universo mismo, al cual representan las almas de una infinidad de maneras, todas diferentes y verdaderas, y multiplicando, por decirlo así, el universo tantas veces cuantas es posible; de suerte que de este modo las almas se acercan á la divinidad, en cuanto es esto factible en razon de sus diferentes grados, y dan al universo toda la perfeccion de que es susceptible.

Despues de lo dicho, yo no sé qué razon ó pretexto pueda haber para combatir la doctrina de las almas particulares. Los que lo hacen, conceden que lo que se verifica en nosotros, es efecto del espíritu universal. Pero los efectos de Dios son subsistentes, por no decir que en cierta manera las modificaciones y efectos de las criaturas son durables y que sus impresiones se unen sin destruirse. Luego, si conforme á la razon y á la experiencia, como queda mostrado, el animal, con sus percepciones más ó ménos distintas y con ciertos órganos, subsiste siempre, y si, por tanto, este efecto de Dios subsiste siempre en estos órganos, ¿por qué no ha de ser lícito llamarle alma, y decir que este efecto de Dios es un alma inmaterial é inmortal, que imita en cierta manera al espíritu universal, puesto que esta doctrina, por otra parte, salva todas las dificultades, como se vé por lo que acabo de decir y por lo que he escrito en otras obras referentes á esta materia?

OBSERVACIONES CRÍTICAS

SOBRE EL DICCIONARIO DE BAYLE. (1)

I

ORÍGENES.

Bayle, en el artículo sobre Orígenes, expone excelentes razonamientos con motivo de la *Parrhasiana* (2). Los males físicos y morales del género humano son de una duracion tan corta, en comparacion con la eternidad, que en nada obstan á que pase Dios por benéfico y por amigo de la virtud. Hay infinitamente ménos proporcion entre aquella y el tiempo que esta tierra habrá de durar, que la que hay entre un minuto y cien millones de años. Entre los hombres pasa, que los que cuidan de un niño que siente alguna incomodidad, al darle un remedio amargo, se rien cuando se queja el niño por el amargor que siente,

(1) Estas observaciones solo se extienden desde la letra O, artículo *Orígenes*, hasta la letra R, art. *Ruysbroeck. (Nota de A. F. Careil.)*

(2) Parrhasiana, obra publicada en Amsterdan en 1699 bajo un pseudónimo, Th. Parrhase. *(Nota de A. F. Careil.)*

y se rien porque saben que á poco tiempo no lo sentirá, y que el remedio surtirá su efecto; pues hay infinitamente más proporcion entre Dios y los hombres más ilustrados, que la que hay entre estos y los niños más inocentes. Y así no podemos sorprendernos racionalmente de que Dios considere los males que experimentamos como si no fueran casi nada, porque sólo él tiene una idea completa de la eternidad, y mira el principio y fin de nuestros sufrimientos como infinitamente más próximos que el principio y fin de un minuto. Lo mismo debe decirse de los vicios y de las acciones virtuosas, las cuales, respecto de Dios, no duran mucho, y en el fondo no cambian cosa alguna en el universo. Si un relojero hiciese un péndulo, que una vez montado, marchase bien durante todo un año esceplo en una ó dos oscilaciones que no hubiesen sido iguales al comenzar el movimiento, ¿podria decirse que éste operario no era hábil ni exacto en sus obras?

Bayle responde al partidario de Orígenes en nombre del maniqueo, que la bondad de Dios debe ser perfecta, y el vicio y la miseria, que pueden durar un tiempo bastante largo, son contrarios á esta bondad.

En mi opinion, creo que Parrhasiana ha tenido razon para decir que el mal no es tan grande como se piensa. Pero Bayle tiene razon tambien para extrañar que le haya, por grande ó pequeño que pueda ser. Lo que debe salvar la dificultad, es que este pequeño mal aumenta tambien el bien.

Es necesario poner ciertos límites á esta máxima: *non facienda sunt mala, ut eveniant bona.* Esto nace de que ordinariamente los hombres pecan al venir á la aplicacion. Por ejemplo, alguno creeria obrar bien si se sirviere de un emponzoñamiento para propagar la verdadera religion. Pero esto no le es permitido. Las consecuencias de autorizar este envenenamiento son mayores que el bien que con él se promete y que no es seguro; y aun cuando

lo fuese, tampoco es seguro que no se pueda obtener el fin por un medio mejor.

El P. Doucin cree que se atribuye á Orígenes el haber creido que las criaturas se perderian al fin en el océano de la Divinidad.

(Pero Petersen es de otra opinion respecto á Orígenes.)

II

OTTON III.—OVIDIO.

En la historia de los siglos medios, Bayle no acude lo bastante á las fuentes originales. Lo veo por su artículo relativo á *Otton III*. Cita en él á Heiss, Meimbourg, Calvisio y la Historia de Baviera de Leblanc.

Bayle dice que Meimbourg (1) habla sin vacilar de la mujer de Otton III. Pero resulta que jamás estuvo casado. Bayle cree que es imposible mentir tratándose de estos siglos medios, y que lo mismo se puede defender el pró que el contra. Esto nace de que no ha consultado bastante las fuentes.

Bayle, en el artículo referente á Ovidio, cree que éste abogó ante los Centunviros. Pero me parece haber hecho notar ya, que el mismo Ovidio era centunviro. Sin embargo, puede suceder que haya abogado antes de serlo. *Sed dubito.*

Bayle, artículo *Ovidio*, (pág. 2276 y 2277,) refutando á Francisco Lami, médico de la facultad de París, partidario de Epicúro que ha escrito un libro titulado: *De principiis rerum*, no cree que el azar pueda formar máquinas preciosas. Pero Epicúro dirá que entre una multitud de mundos, algunos serán bellos. El verdadero medio de re-

---

(1) Véase el artículo María de Aragon; t. II, pág. 235, Diccionario de Bayle. (*Nota de A. F. Careil.*)

futar esto, es decir, que es preciso que todo sea bello por todos rumbos y hasta en las partes más pequeñas, y que cada parte pequeña expresa el todo.

III

PAREY (DAVID).

Bayle, al hablar de Parey y de su controversia con Juan Magiro, jesuita de Maguncia, no estaba informado de su coloquio de ( )

IV

PASCAL.

Hugens me ha dicho, que la excesiva aplicacion de Pascal habia perjudicado á su espíritu.

Con respecto á las secciones cónicas, Descartes creia que Pascal se habia aprovechado de los trabajos de Desargues. Era fácil creerlo así. Desargues lo ha hecho ver por sus perspectivas. Me sorprende que no se hayan publicado las Memorias de Pascal sobre las secciones cónicas. Es bien seguro que estarán arregladas á las indicaciones de Desargues. Bayle no conocia la historia del reto de Pascal, y no ha tenido razon para hacer la de la Cicloide, ofensiva para Torricelli, que refutó Magliabechi

V

RICIO.—RUFFI.

Bayle, en el artículo sobre Ricio (1), refiere que este

(1) Véase este artículo sobre Pablo Ricio, judío convertido, y su disputa con Juan Eckius, *De celorum animatione*. (*Notas de A. Fr. Careil.*)

y el cardenal Contarini defendieron *cœlos esse animatos*. Cree que tarde ó temprano los sectarios de Copérnico recurrirán á las inteligencias para explicar el movimiento de los cuerpos celestes; que Daniel y Leclerc han opuesto á esto grandes dificultades; y que Newton ha combatido los torbellinos; así que no es posible dar razon de este fenómeno sólo por medio de las leyes generales.

Bayle, en el artículo referente á Ruffi, habla de un médico que propinaba el arsénico, como quien habla de uno que deberia ser encerrado en un manicomio. Pero yo he visto en un libro de medicina, que era este un gran febrífugo de que se valía cierto médico, si bien fué esto muy criticado (1).

VI

RUYSBROECK (2).

La opinion de Alejandro, de Amaury, de David de Dinante y de Spinosa, y quizá tambien de Parménides y Melisso, de que no hay más que una sola sustancia, que es Dios, se aproxima á la de algunos místicos. Weigelio y un cierto Angel Silesio me parecen inclinados á esto mismo.

---

(1) Aquí omitimos tres notas que sólo han podido descifrarse en parte y que son de pequeña importancia. En cuanto á las respuestas al artículo *Rorarius*, en el que Bayle discute el sistema de Leibnitz, se encontrará en el trabajo que sigue. (*Nota de A. F. Careil.*)

(2) Juan de Ruysbroeck, «célebre teólogo contemplativo, que se sumió de tal manera en los abismos de la mística, que pasa por uno de los primeros maestros en esta ciencia.» Bayle, pág. 673, 2, XI. (*Nota de A. F. Careil.*)

PAULICIANOS (1).

Bayle reconoce que no hay más que un principio, á saber, el bueno, segun la Sagrada Escritura. Pero sostiene que es imposible responder á las objecciones sobre la causa del mal (2).

Lactancio responde que, quitando el mal, se quita el bien. *Si tollantur mala toli pariter sapientiam, nec ulla veritatis remanere vestigia.* Bayle replica que esta respuesta es lamentable y que está llena de errores; que los teólogos dicen, que, si Adam no hubiera pecado, hubiese sido dichoso; que si el hombre está sujeto al mal físico, es porque renunció á la sabiduría. Segun Lactancio, los ángeles buenos no tendrian sabiduría. Puede sentirse el bien sin haber sentido el mal. Pero yo creo que se puede sostener siempre que, si no se hubiese de permitir el mal, el bien no hubiera sido tan grande. Quizá no hubiera habido encarnacion, pero es seguro que Dios ha hecho lo mejor. Las razones insignificantes que se oponen, no merecen tomarse en cuenta, cuando se trata de la armonía universal. Sin el pecado, nosotros mismos no existiríamos; habria otras criaturas.

Bayle objeta, que, siendo el autor de las cosas infinitamente benéfico, no debia producir el mal; y yo digo que si con el bien puro, es decir, sin dolor y sin pecado, la perfeccion de las cosas seria sólo como seis grados, y si con el pecado y el dolor es esta perfeccion como ocho, Dios no puede dispensarse de permitir el pecado. La perfeccion consiste en la armonía, y muchas veces es preciso

---

(1) Nota manuscrita en un pliego, en fólio, en letra menuda y difícil de leer, separada de las precedentes. (*Nota de A. F. Careil.*)

(2) En la Teodicea se verá tratada esta cuestion de los Paulicianos con más claridad y extension.

retroceder para saltar mejor; y tambien se ha de tener en cuenta que el mal no es mal absolutamente, es decir, respecto á Dios y al universo, sino quelo es sólo para el que lo practica.

Bayle (pág. 2.325) llama á Pfannero teólogo aleman; pero es un jurisconsulto, consejero en Weimar, autor de la historia latina de la paz de Munster y de otras obras.

Se atribuye el mal á la libertad de las criaturas; pero un autor, infinitamente bueno y sábio, es el que las ha hecho de tal manera que él sabia que habian de pecar. Dios ha creido que era bueno hacer al hombre sensible, es decir, permitir el mal en vista de un bien mayor. En qué consista este bien, ni puedo ni tengo obligacion de explicároslo, y sólo diré que consiste en la armonía universal; los pequeños detalles no bastan, y es inútil entrar en ellos. *Félix culpa quæ talem meruit habere redemptorem* (1). Cuando se dice que las vías de Dios no son nuestras vías (c. 55, v. 8), no debe entenderse esto como si él tuviera de la bondad y de la justicia, otras ideas que las que nosotros tenemos; tiene las mismas que nosotros y las sabemos de él como las de las magnitudes y los números, pero no comprendemos cómo las aplica, porque no estamos enterados del hecho cuya grandísima extension supera á nuestra comprension.

Bayle dice, pág. 2.326, que no es posible discutir con un Maniqueo sin sentar en primer término la exaltacion de la fe y la humillacion de la razon. (Pero yo temeria ser considerado como prevaricador y traidor á la fe, si la hiciera pasar tácitamente por absurda). Un bienhechor no debe conceder gracias cuando sabe que el beneficiado abusará de ellas. Véase á Séneca, *De beneficiis*. Dios no debia conceder la libertad (2).

---

(1) Bayle cita por nota estas palabras de un Padre de la iglesia sin remitirse al texto (pág. 483.) (*Nota de A. F. Careil.*)

(2) Segun Bayle. (*Nota de A. F. Careil.*)

Bayle añade tambien, conforme á lo que dice Ciceron, en su carta á Cotta, que la razon es causa de todos los males, y que no debia por lo mismo haberse concedido al hombre. Mas si hemos de decir la verdad, la razon es una cosa tan grande y tan bella, que no valía la pena de crear el mundo si hubiese de suprimirse aquella; y si no era posible concederla á las criaturas sin el pecado, valía más, á mi parecer, que tuviera cabida el pecado (1).

No se concibe, dice Bayle, pág. 2.326, que el primer hombre haya podido recibir, del principio bueno, la facultad de hacer el mal.—¿Y por qué no? Las criaturas son esencialmente imperfectas.

Bayle añade, que segun las ideas que tenemos de un sér creado, no podemos comprender que sea un principio de accion, y que, recibiendo en cada momento de su duracion su existencia y la de sus facultades, pueda crear en sí mismo modalidades mediante una virtud que le sea propia. (Mas si Dios le dá facultades, precisamente son propias de él, y estas facultades no son otra cosa que la virtud de producir modalidades) (2). Estas modalidades deben ser, ó indistintas de la sustancia del alma, como quieren los filósofos modernos, ó distintas, como lo aseguran los peripatéticos (distintas, porque de otra manera el alma no seria la misma, lo cual Bayle asegura sin embargo); si tales modalidades son distintas, son séres sacados de la nada; (sea así, es propio de la esencia de la sustancia el hacerlo contínuamente). No pueden, por consiguiente, ser producidas tales modalidades más que por una causa que puede crear. (Crear no es sacar un sér de la nada, sino sacar una sustancia de la nada; es de-

---

(3) Aquí habla Leibnitz. (*Nota de A. F. Careil.*)

(4) Todos estos paréntesis encierran el pensamiento de Leibnitz., quien respondia en el acto á los de Bayle; mostrando su rapidez misma hasta qué punto estaba preparado sobre todas estas cuestiones abstrusas de la Teodicea. (*Nota de A. F. Careil.*)

cer, un sér capaz de producir el orígen ó fuente de una série de modificaciones). Todas las sectas convienen en que el hombre no es semejante causa (yo no lo creo); el P. Malebranche (*Tratado de la naturaleza y de la gracia*) pretende que el movimiento viene de otra parte y que se le puede contener; y esto es contradictorio, porque se necesita la fuerza para contener (es cierto que la criatura no puede contener la impresion, pero la modifica); la criatura no puede ser movida por un simple permiso de obrar (lo reconozco, si no tuviera la facultad ó fuerza de obrar); un simple permiso no sacará cosas puramente posibles, ni pondrá á la divinidad en estado de ver lo que la criatura hará (lo concedo). Los más de los teólogos fundan la preferencia en el decreto, y otros quieren que el decreto lleve consigo el que la criatura se encuentre en las circunstancias en que Dios ha previsto que ella pecaría; y así unos pretenden que Dios ha previsto el pecado á causa de su decreto, y otros que ha dictado el decreto á causa de haber previsto el pecado. De cualquier manera que esto se explique, se sigue que Dios ha querido que el hombre pecase (debe decirse que ha querido permitirlo) y que ha preferido esto á la perpétua duracion de la inocencia (*concedo*) que fácilmente habria podido procurar y ordenar. (*nego, salva rerum majore perfectione*).

La invencion (pág. 2328) de la ciencia media, es quimérica, porque no impide que todos los pecados y todas las desgracias del hombre sean de la libre eleccion de Dios. Jurieu reconoce que á nadie molestan tanto como á él las dificultades que encierran estos decretos. Él se ha explicado sobre todo esto con el mayor empeño, y no podreis negar que ha refutado victoriosamente todos estos métodos; y por consiguiente no os queda otro recurso que adoptar mi sistema de los dos principios. (El principio del mal no es una sustancia, es la posibilidad de las cosas, es aquella posibilidad que lleva consigo el que, entre todos

los sistemas posibles, el que envuelve el mal sea el mejor). Bayle dice, que hace estas observaciones para humillar á la razon (pero esto es sospechoso y parece como que tiende á demostrar que la fe es absurda).

Plutarco objeta que Júpiter hace á los hombres muchas veces desgraciados. (No lo somos quizá, y aun cuando lo seamos, somos una pequeñísima parte del infinito).

Se apuraba hasta tal extremo á los estóicos, que se les precisaba á sostener que el vicio era útil, porque de otra manera, decian, no habria habido virtud. (Tenian razon, porque esto es verdad). Crisippo decia: nada más nécio que creer que ha podido haber bien, si no hubiera habido mal. (Cuando estos filósofos quieren explicar distintamente cómo es útil el vicio, flaquean sus argumentos). Veamos la fuerza con que les ha refutado Plutarco. Luego debe inferirse de aquí, que no debe haber bien entre los Dioses, puesto que no puede haber mal entre ellos. ¿Y habrá acorde y ritmo en una danza sin que nadie desafine? (Circunstancias habrá en que la apariencia de una disonancia corregida hará el movimiento más hermoso y se tendrá por un rasgo más atrevido.) ¿Habria salud en el cuerpo humano sin enfermedad? (Quizá no habria en nosotros salud, si no hubiese en nosotros pequeños animales enfermos). ¿Ni habrá virtud sin vicio? (Debe creerse que no sería aquella tan grande). ¿La gota sirve para la buena disposicion de los piés? (La gota puede ser buena para otra cosa, aunque no lo sea para bailar). ¿Aquiles hubiera sido cabelludo, si Thersites no hubiera sido calvo? Júpiter no ha compuesto este mundo como si fuera una gran farsa, variable y sábia (sin duda, pero quitad la palabra chocante de farsa), al modo de una ciudad comun á los hombres y á los Dioses, (concedido, pero además de los hombres hay una infinidad de criaturas) para habitar en ella con justicia y virtud (debe creerse que no habria tanta virtud, si no hubiera algun vicio). La vida del hombre, desde el principio hasta

el fin, es desordenada, depravada y llena de turbacion (yo no soy de esta opinion). No hay en ella nada que sea puro (lo concedo, y esto ya es otra cosa). Sin embargo, es preciso confesar, dice Bayle, que los estóicos tenian razon en cierto concepto; por ejemplo, el lujo de los grandes proporciona la subsistencia á las familias.

REPLICA A LAS REFLEXIONES

contenidas en la segunda edicion del Diccionario crítico de Bayle, artículo «Rorarius,» sobre el sistema de la armonía preestablecida.

1702.

Hice insertar en el *Diario de los Sábios*, de París, (Junio y Julio 1695), algunos ensayos sobre un nuevo sistema, que me parecían propios para explicar la union del alma con el cuerpo; y en vez de valerme de la teoría de la *influencia* de las escuelas y de la *asistencia* de los cartesianos, empleé el medio de la *armonía preestablecida*. Bayle, que sabe hacer agradables las meditaciones más abstractas, consiguiendo así atraer la atencion del lector, y que las profundiza al mismo tiempo, dándoles la mayor claridad, quiso tomarse el trabajo de enriquecer este sistema con sus reflexiones insertas en su Diccionario, artículo *Rorarius*; pero como á la vez proponia dificultades que, á su juicio, debian aclararse, traté de contestarle en la historia de las obras de los sábios, (Julio de 1698).

Bayle acaba de replicar en la segunda edicion de su Diccionario, y en el mismo artículo de Rorarius. Tiene la bondad de decir, que mis respuestas han desenvuelto mejor la cuestion, y que si la posibilidad de la hipótesis de la armonía preestablecida estuviera más comprobada, no tendria dificultad en preferirla á la hipótesis cartesiana; porque la primera da una idea elevada del autor de las cosas, y aleja (en el curso ordinario de la naturaleza) toda nocion de intervencion milagrosa. Sin embargo, le parece difícil concebir que esta armonía preestablecida sea posible; y, para hacerlo ver, comienza por una cosa más fácil que esta, á su parecer, y que, sin embargo, es poco factible. Consiste en comparar la hipótesis con la suposicion de que un buque, que, sin ser dirigido por nadie, fuese derecho de suyo al puerto que se desea. Dice que habrá de convenirse en que la infinitud de Dios no es tan grande que pueda comunicar á un buque una facultad semejante. No hace declaracion expresa sobre la imposibilidad de esto, aunque estima, sin embargo, que otros la creerán; porque dirán, añade, que la naturaleza del buque no es capaz de recibir de Dios semejante facultad. Quizá ha pensado, que, segun la hipótesis en cuestion, seria preciso suponer que Dios ha dado al buque, para este efecto, una facultad al modo escolástico, como las que se atribuyen en las escuelas á los cuerpos pesados para hacerlos caminar hácia el centro. Si él lo entiende así, yo soy el primero á rechazar la suposicion; pero si lo entiende como una facultad del buque que pueda explicarse por las reglas de la mecánica y por los resortes internos, así como por circunstancias externas; y si desecha, sin embargo, la suposicion como imposible, yo querria que adujera las razones que tiene para sostener semejante parecer. Porque bien que yo no tenga necesidad de la posibilidad de cosa alguna que se parezca á este buque, de la manera que Bayle lo concibe, como haré ver más adelante, creo, sin

embargo, que, atendiendo debidamente al caso, léjos de haber dificultad en este punto respecto de Dios, más bien parece que un espíritu finito podria ser bastante hábil para llevarlo á cabo. Es indudable que un hombre podria hacer una máquina que fuera capaz de pasearse durante cierto tiempo por una ciudad, y torcer justamente en las revueltas de determinadas calles. Un espíritu incomparablemente más perfecto, aunque limitado, podria tambien prever y evitar un número incomparablemente mayor de obstáculos. Lo cual es tan cierto, que si este mundo no fuese, conforme á la hipótesis sostenida por algunos, mas ue un compuesto de un número finito de átomos, que se moviesen segun las leyes de la mecánica, es seguro que un espíritu finito seria bastante capaz para comprender y prever demostrativamente todo lo que habrá de suceder en un tiempo determinado; de suerte que este espíritu podría, no sólo fabricar un buque capaz de ir sólo á un puerto dado, comunicándole en el mismo momento el giro, la direccion y las fuerzas que necesite, sino que podria hasta formar un cuerpo capaz de remedar á un hombre. Porque aquí sólo se trata del más y del ménos, los cuales nada cambian en la esfera de los posibles; y por grande que sea la multitud de las funciones de una máquina, es preciso contar con que el poder y el artificio del operario pueden crecer en la misma proporcion; de suerte que, no ver en este caso la posibilidad, es lo mismo que no fijarse en los grados que admiten las cosas.

Es cierto que el mundo no es un compuesto de un número finito de átomos, y sí una máquina compuesta, en cada una de sus partes, de un número verdaderamente infinito de fuerzas; pero tambien lo es, que el que le ha construido y le gobierna, es de una perfeccion más infinita todavía, como que se estiende á una infinidad de mundos posibles, habiendo escogido el que tuvo por conveniente. Sin embargo, volviendo á los espíritus limitados,

por las pequeñas muestras que se encuentran á veces entre nosotros, puede juzgarse la altura á que pueden llegar los que no conocemos. Hay, por ejemplo, hombres capaces de hacer en el acto los mayores cálculos de aritmética sólo con el pensamiento. Monconis hace mencion de uno que vivia en su tiempo en Italia, y actualmente hay en Suecia otro, que no han aprendido la aritmética ordinaria, y yo desearia que se sondeara bien su manera de proceder. Porque, ¿qué es el hombre, por excelente que pueda ser, en comparacion de tantas criaturas posibles y aun de las existentes, tales como los ángeles y los génios, que nos superarían en toda clase de concepciones y razonamientos, mucho más, sin comparacion, que estos maravillosos poseedores de una aritmética natural nos superan en materia de números?

Confieso que el vulgo no entra en estas consideraciones; porque se le aturde con argumentos, cuando es preciso pensar en lo que no es ordinario, ó en aquello de que no hay ni ejemplo entre nosotros; pero cuando se piensa en la grandeza y variedad del universo, se forma un juicio muy distinto. Sobre todo, Bayle no puede ménos de conocer la exactitud de estas consecuencias. Es cierto que mi hipótesis no depende de ellas, como lo demostraré bien pronto; pero aun cuando dependiese, y aun cuando hubiera derecho para decir que es más sorprendente que la de los autómatas, yo no me alarmaría, supuesto que no haya otro medio de explicar las cosas conforme á las leyes de la naturaleza. Porque en estas materias no hay que acomodarse á las nociones comunes con perjuicio de las consecuencias ciertas; de otro lado, no es, por lo maravilloso de la suposicion, por lo que un filósofo debe objetar á los autómatas, sino por la falta de principios, puesto que es preciso que haya por todas partes entelequias; y se tiene una idea muy pobre del autor de la naturaleza (que multiplica tanto como es posible sus pequeños mundos ó sus es-

pejos activos indivisibles) cuando se supone que sólo existen aquellas en los cuerpos humanos. Es hasta imposible que no haya entelequias en todos rumbos.

Hasta aquí hemos hablado de lo que puede una sustancia limitada, pero respecto de Dios ya es otra cosa; y léjos de que lo que ha parecido imposible al principio, lo sea realmente, es preciso decir más bien que es imposible que Dios obre de otra manera, siendo como es infinitamente poderoso y sábio, y manteniendo, en todo, el órden y la armonía en cuanto es posible. Más aún, lo que parece extraño cuando se considera aislado, es una consecuencia cierta de la constitucion de las cosas; de suerte que lo maravilloso universal hace cesar y absorbe, por decirlo así, lo maravilloso particular, puesto que dá razon de esto. Porque está todo arreglado y ligado de tal manera, que estas máquinas de la naturaleza, que jamás fallan, que se comparan con los buques, y que irian al puerto por sí mismas, á pesar de todos los rodeos que tuviesen que dar y de todas las tempestades, no podrían tenérselas por más extrañas que un huso que gira á lo largo de una cuerda, ó que un líquido que corre por una canal. Además, no siendo los cuerpos átomos, y siendo divisibles y divididos hasta el infinito, y siendo todo lleno ó macizo, se sigue de aquí que el más pequeño cuerpo recibe alguna impresion del menor cambio que experimentan todos los demás, por lejanos que estén y pequeños que sean; y debe ser en este concepto un espejo exacto del universo; tanto que un espíritu bastante capaz puede, en la medida de su penetracion, ver y prever en cada corpúsculo lo que pasa y pasaria en este corpúsculo y fuera de él. Y así nada se realiza en él, ni aún á consecuencia del choque de los cuerpos que le rodean, que no se derive de lo que es ya interno, sin que en nada se turbe el órden general. Y esto es más claro aún en las sustancias simples ó en los mismos principios activos, que yo llamo entelequias primitivas con

Aristóteles, y en los que en mi opinion ninguna turbacion se pueden causar.

Esto sirve para responder á una nota marginal de Bayle, donde hace la objeccion siguiente: «que, componiéndose un cuerpo orgánico de muchas sustancias, cada una »de las cuales tiene un principio de accion, distinto realmente del principio de cada una de las otras, y siendo la »accion de cada principio espontánea, esto debe hacer variar hasta lo infinito los efectos; y el choque de los cuer»pos próximos debe producir cierta coaccion que se mez»clará con la espontaneidad natural de cada uno.» Pero es preciso tener en cuenta, que, en todo tiempo, ha estado cada cosa acomodada á todas las demás, arreglándose la una á lo que las otras exijan de ella. Y así, no hay tal coaccion en las sustancias interiormente, y sí sólo al exterior y en las apariencias. Esto es tan cierto, que el movimiento de cualquier punto que se elija en el mundo, se verifica en una línea de la naturaleza determinada que este punto ha tomado de una vez para siempre, y que nada le obligará jamás á abandonar. Esto es lo más preciso y más claro que yo creo poder decir para los espíritus geométricos, aunque esta clase de líneas superen infinitamente á las que un espíritu finito puede comprender. Es cierto que esta línea seria recta, si este punto pudiera existir sólo en el mundo; y que al presente es debida, en virtud de las leyes de la mecánica, al concurso de todos los cuerpos, y á causa de este mismo concurso, es preestablecida. Y así reconozco que la espontaneidad no se dá propiamente en la masa (á no ser que se tome el universo entero, en cuyo caso no hay resistencia); porque si este punto pudiera comenzar, siendo solo, continuaría, no en la línea preestablecida, sino en la recta tangente. Es, por lo tanto, propiamente hablando, en la entelequia (de la que es este punto el punto de vista), donde se encuentra la espontaneidad; y mientras que no puede el punto tener de suyo

más que la tendencia á la recta tangente, porque no tiene memoria, por decirlo así, ni presentimiento, la entelequia expresa la misma curva preestablecida; de suerte que en este sentido no hay violencia alguna ó coaccion respecto de ella. Esto hace ver como todas las maravillas del buque que se dirige por sí mismo al puerto, ó de la máquina que hace las funciones del hombre sin inteligencia, así como otras ficciones que se pueden oponer, y que hacen que se tengan por increibles nuestras suposiciones, cuando se las considera aisladas, cesan de presentar la menor dificultad; y cómo todo lo que se consideraba extraño, desaparece enteramente, cuando se tiene en cuenta que las cosas están determinadas para realizar lo que deben hacer. Todo lo que la ambicion, ó cualquiera otra pasion, influye en el alma de César, está tambien representado en su cuerpo; todos los movimientos de estas pasiones proceden de las impresiones de los objetos combinados con los movimientos internos; y el cuerpo está formado de tal manera, que el alma nunca toma resolucion alguna que no concuerde con los movimientos del cuerpo, encontrando su correspondencia hasta los movimientos más abstractos por medio de los caractéres que los representan á la imaginacion.

En una palabra, todo se verifica en los cuerpos, con respecto al pormenor de los fenómenos, como si la mala doctrina de los que, siguiendo á Epicuro y Hobbes, creen que el alma es material, fuese verdadera; ó como si el hombre mismo no fuese más que cuerpo ó un autómata. Estos han estendido al hombre lo que los cartesianos reconocen en todos los demás animales; haciendo ver que nada hace el hombre con toda su razon que no sea en el cuerpo un juego de imágenes, de pasiones y de movimientos. Ha sido una prostitucion el querer probar lo contrario, y lo que se ha hecho es ayudar al triunfo del error al dar este sesgo á la cuestion. Los cartesianos han fraca-

sado, sucediéndoles sobre poco más ó ménos lo que á Epicuro con su declinacion de los átomos de que se burla Ciceron, cuando han querido que el alma no puede dar movimiento al cuerpo, y que, sin embargo, puede cambiar la direccion del mismo; pero no puede ni debe sostenerse ni lo uno ni lo otro, y los materialistas no tienen necesidad de valerse de este recurso; de suerte que nada de lo que aparece fuera del hombre es capaz de refutar su doctrina; lo cual basta para afirmar una parte de mi hipótesis. Los que hacen ver á los cartesianos, que su manera de probar que las bestias sólo son autómatas, conduce á justificar al que diga que, todos los demás hombres, menos él, son simples autómatas, dicen justa y precisamente lo que yo necesito para probar la mitad de mi hipótesis referente al cuerpo. Pero además de los principios en que se apoyan las mónadas, y de las que no son los compuestos mas que resultados, la experiencia interna rechaza la doctrina epicúrea, como que la conciencia que se dá en nosotros de este *yo* es la que percibe las cosas que pasan en el cuerpo; y no pudiendo explicarse la percepcion por las figuras y los movimientos, se prueba la otra mitad de mi hipótesis, y nos vemos obligados á admitir en nosotros una sustancia indivisible, la cual debe ser la fuente ú orígen de sus fenómenos. De suerte que, segun esta segunda mitad de mi hipótesis, todo se verifica en el alma, como si no hubiera cuerpo; así como, segun la primera mitad, todo se verifica en el cuerpo, como si no hubiera alma. Además ya he demostrado muchas veces, que en los cuerpos mismos, aunque el pormenor de los fenómenos se funde en razones mecánicas, el último análisis de las leyes de la mecánica y la naturaleza de las sustancias nos obligan al fin á recurrir á los principios activos indivisibles; y el órden admirable que se encuentra en ellos, nos hace ver que hay un principio universal, cuya inteligencia y cuyo poder son supremos. Y como, á juzgar por lo que hay de

bueno y de sólido en la falsa y deplorable doctrina de Epicuro, parece que no hay necesidad de decir que el alma cambia las tendencias que se dan en el cuerpo; es natural juzgar asímismo que tampoco es necesario, que la masa material envie pensamientos al alma mediante el influjo de no sé qué especies quiméricas; ni que Dios sea siempre el intérprete del cuerpo para con el alma, como no tiene necesidad de interpretar las voluntades del alma cerca del cuerpo; siendo la armonía preestablecida un buen intérprete para ambos. Lo cual hace ver que lo que hay de aceptable en las hipótesis de Epicuro y de Platon, de los más ilustres materialistas y de los más ilustres idealistas, se junta en este caso; sin que pueda concebirse nada más sorprendente que la única eminente perfeccion del soberano principio, mostrada al presente en su obra de un modo que excede á todo lo que se ha creido hasta ahora.

¿Por qué maravillarse de que todo marche bien y con exactitud, puesto que todas las cosas conspiran y se conducen como por la mano, desde el momento en que se supone que todo ha sido perfectamente concebido? La que sería la mayor de las maravillas, ó el más extraño de los absurdos, es que este buque, destinado á marchar bien, que esta máquina á la que se ha trazado el camino para siempre, pudieran fallar, á pesar de las medidas adoptadas por Dios. «No debe, por tanto, compararse nuestra hipótesis, en lo que toca á la masa corporal, con un buque que se dirige por sí mismo al puerto;» sino con esas barquillas que, atadas á una cuerda, atraviesan el rio. Sucede en esto lo mismo que en las máquinas del teatro y en los fuegos artificiales; no sorprende la exactitud que se observa en ellos, cuando se sabe cómo está todo preparado; siendo muy cierto que la admiracion que causa la obra se trasmite al inventor, á la manera de lo que pasa ahora, cuando se vé que los planetas no tienen necesidad de ser conducidos por inteligencias.

Hasta aquí, casi sólo hemos hablado de las objecciones relativas al cuerpo ó á la materia, sin que haya quedado otra dificultad que la relativa á lo maravilloso (aunque bello, ordenado y universal) que debe encontrarse en los cuerpos para que concuerden entre sí y con las almas; lo cual, á mi parecer, debe estimarse, más bien como una prueba, que como una objeccion, por aquellos que juzgan como es debido el poder y la inteligencia del arte divino, para emplear el lenguaje de Bayle, quien confiesa tambien que nada puede imaginarse que dé una idea más alta de la nteligencia y del poder del autor de todas las cosas. Ahora es preciso que tratemos del alma, en cuyo punto Bayle encuentra tambien dificultades despues de lo que yo dije al resolver las primeras.

Comienza por la comparacion del alma, considerada por sí sola, tomada aparte y sin recibir nada del exterior, con un átomo de Epicuro rodeado del vacío; y, en efecto, yo considero las almas, ó más bien las mónadas, como átomos de sustancia, puésto que, á mi parecer, no hay átomos de materia en la naturaleza, toda vez que no hay partícula de materia, por pequeña que sea, que no tenga tambien partes. Mas el átomo, tal como Epicuro le imagina, estando dotado de una fuerza motriz, que le dá una cierta direccion, la seguirá sin impedimento y de una manera uniforme, suponiendo que no encuentre ningun otro átomo. En igual forma, habiendo el alma, puesta en esta situacion en la que nada exterior la obliga á cambiar, recibido desde el principio una sensacion de placer, cree Bayle, que debe mantenerse siempre en esta sensacion. Porque cuando la causa total subsiste, el efecto debe subsistir siempre. Y si se objeta que al alma debe considerársela en un estado de cambio, y por consiguiente que la causa total no subsiste, Bayle responde, que este cambio debe ser semejante al cambio de un átomo, el cual se mueve contínuamente por la misma línea recta y con una

velocidad uniforme. Y aun cuando se concediese, añade, la metamórfosis de los pensamientos, será preciso por lo ménos que el tránsito que yo establezco de un pensamiento á otro, encierre alguna razon de afinidad. Estoy de acuerdo en los fundamentos de estas objecciones, y yo mismo los empleo para explicar mi sistema.

El estado del alma es, como el del átomo, un estado de cambio, una tendencia: el átomo tiende á mudar de lugar, el alma á mudar de pensamiento; ambos cambian de la manera más sencilla y uniforme que su estado permite. ¿De dónde nace, se me dirá, que hay tanta simplicidad en el cambio del átomo, y tanta variedad en los cambios del alma? La razon de esto es, que el átomo (tal como se le supone, aunque no existe en la naturaleza), aun cuando tiene partes, nada hay en él que cause la variedad en su tendencia, porque se supone que estas partes no cambian sus relaciones; en vez de que el alma, indivisible como es, encierra una tendencia compuesta, es decir, una multitud de pensamientos presentes, cada uno de los cuales tiende á un cambio particular, conforme á lo en ella encerrado, y los cuales se encuentran en ella á la vez en virtud de su relacion esencial con todas las demás cosas del mundo. La falta de esta relacion es la que hace inadmisibles los átomos de Epicuro. Porque no hay cosa individual que no deba expresar todas las demás; de suerte que el alma, por lo que hace á la variedad de sus modificaciones, debe comparársela, mejor que con un átomo material, con el universo, al cual representa segun su punto de vista, y en cierta manera con el mismo Dios, cuya infinitud representa ella finitamente á causa de su percepcion confusa é imperfecta del infinito. Y la razon del cambio de los pensamientos en el alma, es la misma que la del cambio de las cosas en el universo, que ella representa. Porque las razones de mecánica, que están envueltas en los cuerpos, se ven reunidas, y, por decirlo así,

concentradas en las almas ó entelequias, y hasta encuentran en ellas su orígen. Es cierto que no son todas las entelequias, como nuestra alma, imágenes de Dios, no habiendo sido creadas todas para ser miembros de un estado ó de una sociedad de que es aquel jefe; pero siempre son imágenes del universo; puesto que siempre son mundos en compendio á su modo, simplicidades fecundas, unidades de sustancias, pero virtualmente infinitas, á causa de la multitud de sus modificaciones; centros que expresan una circunferencia infinita. Y es imprescindible que lo sean, como ya lo he dicho en otra ocasion en mi correspondencia con Arnauld. Su duracion no debe embarazar á nadie, como no embaraza la de los átomos de los partidarios de Gasendo. Por lo demás, como Sócrates observa en el *Fedon* de Platon, al hablar de un hombre que se rasca muchas veces, el placer dista un solo paso del dolor, *extrema gaudii luctus occupat*. De suerte que no tiene nada de sorprendente este tránsito, porque algunas veces el placer no es más que un compuesto de pequeñas percepciones, cada una de las cuales seria un dolor, si la percepcion fuera más fuerte.

Bayle reconoce ya, que he tratado de responder á gran parte de sus objecciones, y considera tambien, que en el sistema de las causas ocasionales es preciso que Dios sea el ejecutor de sus propias leyes, en vez de que en el nuestro lo es el alma; pero objeta que esta no tiene instrumentos para verificar semejante ejecucion. Yo respondo y he respondido, que sí los tiene; que lo son sus pensamientos presentes de los cuales nacen los que siguen; y puede decirse que en el alma, como en todas las demás cosas del mundo, lo presente está preñado y lleva en su seno lo porvenir.

Creo que Bayle estará de acuerdo, y todos los filósofos tambien, en que nuestros pensamientos nunca son simples; y que, respecto á algunos de ellos, el alma tiene el

poder de pasar por sí misma de uno á otro; como cuando pasa de las premisas á la conclusion, ó del fin á los medios. El R. P. Malebranche reconoce que el alma tiene acciones internas voluntarias. ¿Y qué razon hay que obste á que esto se verifique en todos sus pensamientos? Quizá se ha creido que los pensamientos confusos difieren *toto genere* de los distintos, siendo así que sólo son ménos distintos y ménos desenvueltos á causa de su multiplicidad. Esto ha dado orígen á que de tal modo se atribuyan al cuerpo ciertos movimientos, llamados con razon involuntarios, que se ha creido que no hay en el alma cosa alguna que corresponda á ellos; y recíprocamente se ha creido tambien, que ciertos pensamientos abstractos no están representados en el cuerpo. Pero se incurre en error en ambos casos, como sucede ordinariamente en esta clase de distinciones, por fijarse sólo en las apariencias. Los pensamientos más abstractos tienen necesidad de alguna representacion, y cuando se considera lo que son los pensamientos confusos, que nunca dejan de acompañar á los más distintos que podamos tener, se vé claramente que siempre envuelven el infinito, y que no sólo sentimos lo que pasa en nuestro cuerpo, sino que por su medio sentimos tambien lo que sucede en todas partes; y sirven mucho más á nuestro fin, que esa legion de sustancias de que habla Bayle, y que son el instrumento que creia, al parecer, necesario para el desempeño de las funciones que yo atribuyo al alma. Es cierto que esta tiene estas legiones á su servicio, pero no dentro de sí misma. Con estas percepciones presentes, junto con la tendencia ordenada al cambio, se forma este pentágrama de música que sirve para su leccion. Pero dice Bayle, ¿no sería preciso que el alma conociese (distintamente) la série de las notas, y pensase en ellas (por tanto) actualmente? Respondo que nó: basta que las tenga envueltas en sus pensamientos confusos; de otra manera, toda entelequia sería Dios. Porque Dios lo ex-

presa todo distinta y perfectamente á la vez, lo posible y lo existente, lo pasado, lo presente y lo futuro; es el orígen universal de todo, y las mónadas creadas le imitan, en cuanto es esto posible á las criaturas. Dios las ha hecho orígen de sus propios fenómenos, que mantienen relaciones con todo, más ó ménos distintas segun los grados de perfeccion de cada una de estas sustancias. ¿Dónde está, pues, la imposibilidad de esto? Yo celebraria que se me presentára en contra algun argumento positivo que conduzca á alguna contradiccion ú oposicion con una verdad probada.

Decir que mi sistema es sorprendente, no es hacer una objeccion. Por lo contrario, todos los que reconocen sustancias inmateriales indivisibles, les conceden una multitud de percepciones á la vez, y una espontaneidad en sus razonamientos y actos voluntarios. De suerte que yo no hago más que extender la espontaneidad á los pensamientos confusos é involuntarios, y hacer ver que su naturaleza consiste en llevar envueltas en sí relaciones con todo lo que está al exterior. ¿Cómo se prueba que esto no puede ser, ó que sea necesario que todo lo que está en nosotros nos sea conocido distintamente? ¿No es cierto, que muchas veces no podemos recordar aquello mismo que sabemos, y que lo recordamos de repente merced ó con ocasion de una ligera reminiscencia? ¿Y cuántas variedades de cosas pueden realizarse en el alma que no nos es posible recordar tan pronto? De otra manera, el alma seria un Dios, siendo así que le basta ser un pequeño mundo, el cual se encuentra que es imperturbable como el grande, cuando se considera que hay espontaneidad lo mismo en lo confuso que en lo distinto. Pero en otro sentido hay razon para llamar perturbaciones, con los antiguos, ó pasiones, á aquello en que consisten estos pensamientos confusos, en los que entra lo involuntario y lo desconocido; y esto mismo es lo que en el lenguaje comun se atribuye, no sin

razon, al combate del cuerpo con el espíritu, puesto que nuestros pensamientos confusos representan al cuerpo ó la carne y constituyen nuestra imperfeccion.

Como ya antes habia dado yo esta respuesta: que las percepciones confusas envuelven todo lo que existe en el exterior, y que encierran en sí relaciones infinitas, Bayle, despues de hacer mencion de ella, no la refuta. Dice más bien que esta suposicion, si estuviese debidamente desenvuelta, sería el verdadero medio de resolver todas las dificultades; y me honra mucho al decir que se promete que resolveré yo sólidamente las que él propone. Aunque sólo lo hubiese dicho por atencion, no por eso hubiera yo dejado de hacer los mayores esfuerzos para resolvérselas, y creo no haber pasado ninguno de sus argumentos en silencio; y si he omitido alguno, sin procurar satisfacerle, será quizá porque no haya conocido claramente la dificultad que me proponia, que es lo que á veces me causa mayor pena al contestar. Hubiera deseado ver por qué razon se cree, que esta multitud de percepciones que yo supongo en una sustancia indivisible, no pueden tener lugar; porque me parece que, aun cuando la experiencia y el sentido comun no nos obligáran á reconocer una gran variedad de ellas en el alma, sería permitido suponerla. Porque no se prueba la imposibilidad sólo con decir, que no se puede concebir tal ó cual cosa, cuando no se hace notar en qué choca con la razon; y cuando semejante dificultad está en la imaginacion, pero no en el entendimiento.

Es grato el habérselas con un opositor tan recto y al propio tiempo tan profundo como Bayle, el cual, hasta tal punto es justo, que previene muchas veces las respuestas, como lo ha hecho al observar que siendo, segun mi opinion, la constitucion primitiva de cada espíritu diferente de la de todos los otros, no debe parecer esto más extraordinario que lo que dicen los Tomistas, siguiendo á

su Maestro, sobre la diversidad específica de todas las inteligencias separadas. Me complazco en estar en este punto conforme con él, como que he citado la misma autoridad en alguna parte de mis obras. Es cierto que, conforme á mi definicion de la especie, yo no llamo específica esta diferencia, porque como, en mi opinion, dos indivíduos nunca se parecen perfectamente, sería preciso decir, que jamás dos indivíduos son de una misma especie; lo cual sería hablar con poca exactitud. Siento mucho no haber podido ver las objecciones de Francisco Lami, contenidas, segun dice Bayle, en su segundo tratado del Conocimiento de sí mismo (edic. 1699); pues en otro caso hubiera contestado á ellas. Bayle ha prescindido con intencion de las objecciones que son comunes á los demás sistemas, lo cual es una nueva atencion que le agradezco. Sólo diré, que por lo que hace á la fuerza dada á las criaturas, creo haber respondido por el mes de Setiembre, en el Diario de Leipsick (1698), á todas las objecciones contenidas en la Memoria de un cierto sábio, publicada en el mismo diario (1697), que Bayle cita al márgen; y haber demostrado al mismo tiempo que sin la fuerza activa en los cuerpos, no habria variedad en los fenómenos; lo cual equivaldria á decir que no habria nada. Es cierto que éste sábio adversario replicó (Mayo de 1699), pero más bien vino á explicar su opinion, y no tocó lo bastante las razones que yo habia opuesto en contrario, lo cual fué causa de que no contestára á ellas, sin duda porque consideraba inútil el aspirar en este punto á una mayor persuasion y á una mayor claridad, y tambien porque creyera que el tocar este punto podria alterar la buena inteligencia entre nosotros. Confieso que este es el término ordinario de las polémicas, pero tambien hay excepciones; y la que sostenemos Bayle y yo es de distinta condicion. Por mi parte he tratado siempre de conservar la mayor moderacion, y de dar las aclaraciones que necesite lo que se discute, con

el fin de que la disputa, no sólo deje de ser perjudicial, sino que sea útil. No sé si en el presente caso he conseguido esto último, más aunque no pueda lisonjearme de haber satisfecho completamente á una inteligencia tan penetrante como la de Bayle, en una materia tan difícil como es esta de que aquí se trata, me daré siempre por contento, si reconoce que he dado algun paso en una indagacion tan importante.

He tenido un placer, como lo tuve en otro tiempo, al leer otra vez con particular atencion muchos artículos de su excelente y rico Diccionario; y entre otros los relativos á la filosofía, como los referentes á los Paulicianos, Orígenes, Pereira, Rorarius, Spinosa, Zenon. Me he sorprendido de nuevo al ver la fecundidad, la fuerza y la brillantez de sus pensamientos. No ha habido ningun académico, sin esceptuar á Carneades, que haya hecho conocer mejor el valor de los argumentos. Ni Foucher, á pesar de ser tan entendido en estas meditaciones, se le aproxima; y yo mismo encuentro que no hay un método más conveniente que el adoptado por Bayle, para vencer estas mismas dificultades. Precisamente esto mismo hace, que me complazca mucho en tener que contestar á las objecciones de personas entendidas y moderadas, porque siento que esto me dá nuevas fuerzas, como le sucedia al Anteo de la fábula. Lo que me autoriza á hablar con cierta confianza es, que, como no me fijo en mi opinion sino despues de haberla mirado por todos sus lados, y de haberla meditado debidamente, quizá puedo decir sin vanidad: *omnia percepi, atque animo mecum ante peregi*. Pero las objecciones me ponen de nuevo en camino, y me ahorran mucho trabajo; ¡que no es poco el que causa el querer prevenir todos los extravíos para adivinar y prever lo que otros puedan reponer despues; puesto que las prevenciones y las inclinaciones son tan diferentes, que ha habido personas muy entendidas que han aceptado desde luego mi hi-

pótesis y hasta se han tomado el trabajo de recomendarla á otros. Y tambien las ha habido que me han dicho que tenian ellos ya esa misma opinion, y hasta los hay que han dicho que la hipótesis de las causas ocasionales en nada se distinguia de la mia, de lo cual me alegro mucho. Pero no celebro ménos que se examine mi sistema cuando se hace como es debido.

Tratando de decir algo sobre los artículos de Bayle, de que acabo de hablar, y cuyo asunto tiene mucha conexion con esta materia, parece que la razon del permiso del mal nace de las posibilidades eternas, segun las cuales, esta forma de universo que le contiene, y le contiene con una existencia actual, resulta ser, en suma, la más perfecta entre todas las formas posibles. Pero se incurre en error cuando se quiere mostrar al pormenor, con los estóicos, esta utilidad del mal que da realce al bien, que ha reconocido San Agustin ciertamente en general, y que, por decirlo así, nos hace retroceder para saltar mejor; porque, ¿es posible entrar en las particularidades infinitas de la armonía universal? Sin embargo, si fuera preciso escoger segun la razon, yo me pondria del lado de Orígenes, nunca del de los maniqueos. No me parece que sea necesario privar de la accion ó de la fuerza á las criaturas, so pretexto de que serian creadoras si ellas produjeran las modalidades. Porque Dios es el que conserva y crea contínuamente las fuerzas de aquellas, es decir, un orígen ó fuente de modificaciones que está en la criatura, ó bien un estado por el cual se puede juzgar que habrá cambio de modificaciones; porque si no fuera así, resultaria, á mi juicio, como ya he dicho en otra parte, que Dios no produciria nada, y que no habria más sustancia que la suya; lo cual nos conduciria irremisiblemente al Dios de Spinosa. Así que, al parecer, el error de este autor nace de haber llevado hasta lo último las consecuencias de esta doctrina, que priva de toda fuerza y de toda accion á las criaturas.

Reconozco que el tiempo, la extension, el movimiento y lo contínuo, en general, de la manera que se los toma en matemáticas, son sólo cosas ideales, es decir, que expresan las posibilidades, como sucede con los números. El mismo Hobbes, define el espacio *phantasma existentis*. Pero, hablando con más exactitud, la extension es el órden de las coexistencias posibles, así como el tiempo es el órden de las posibilidades inconstantes, pero que, sin embargo, tienen conexion; de suerte que estos órdenes cuadran no sólo con lo que existe actualmente, sino tambien con lo que pueda ponerse en lugar de lo existente, á la manera que los números son indiferentes para todo lo que pueda ser *res numerata*. Y aunque nunca se dan en la naturaleza cambios perfectamente uniformes, que sean tales como los que exige la idea que los matemáticos nos dan del movimiento, así como tampoco figuras actuales que sean, en rigor, de la naturaleza de las que la geometría nos enseña; sin embargo, los fenómenos actuales de la naturaleza son conocidos y deben serlo de tal manera, que jamás se violen ni la ley de continuidad (que yo he presentado, y de la que hice mencion por primera vez en las *Noticias de la República de las Letras*, de Bayle), ni ninguna de las otras reglas más exactas de las matemáticas. Muy léjos de esto, las cosas no pueden hacerse inteligibles sino mediante estas reglas, las cuales, junto con las de la armonía ó de la perfeccion, que la verdadera metafísica suministra, son las únicas capaces de hacer que penetremos en las razones y miras del autor de las cosas. La grandísima multitud de composiciones infinitas es, en verdad, la causa de que nos perdamos al fin y de que nos veamos precisados á detenernos en la aplicacion á la física de las reglas de la metafísica así como de las matemáticas; sin embargo, estas aplicaciones nunca engañan, y cuando hay alguna equivocacion despues de un razonamiento exacto, esto nace de no haberse desentrañado bien

el hecho ó de haber alguna imperfeccion en el supuesto de que se parte. Y es uno tanto más capaz de avanzar en esta aplicacion, cuanto más capaz es de inspirarse en la consideracion del infinito, como nuestros últimos métodos han hecho ver. Y así, aunque las meditaciones matemáticas sean ideales, esto no disminuye en nada su utilidad, porque las cosas actuales no es posible separarlas de sus reglas, y puede decirse, que en esto consiste efectivamente la realidad de los fenómenos, y lo que los distingue de los ensueños. Sin embargo, los matemáticos no tienen, en modo alguno, necesidad de las discusiones metafísicas, ni de preocuparse con la existencia real de los puntos, de los indivisibles, de los infinitamente pequeños, y de los infinitos mismos. Noté esto en mi respuesta á un pasaje de las Memorias de Trévoux, Mayo y Junio de 1701, citado por Bayle en el artículo de Zenon; y en el mismo año sostuve que á los matemáticos basta para el rigor de sus demostraciones, tomar, en vez de las magnitudes infinitamente pequeñas, las más pequeñas que sea preciso para hacer ver que el error es menor que el que un adversario pretenda señalar, y, por consiguiente, que no se pueda señalar ninguno, de suerte que si los infinitamente pequeños, exactos, que terminan la disminucion de las asignaciones, no fuesen sino como las raíces imaginarias, esto no dañaria al cálculo infinitesimal, ó de las diferencias y de las sumas que yo he propuesto, que excelentes matemáticos han cultivado tan útilmente, y en el cual sólo por falta de inteligencia ó de aplicacion cabe extravío, como que lleva en sí mismo su demostracion. Y así se ha reconocido despues en el *Diario de Trévoux* y en el mismo pasaje, que lo que antes se habia dicho en él, no contradecia mi explicacion. Es cierto que se pretende todavía, que esta es contraria á la del marqués del Hôpital, pero creo que éste no querrá, como no quiero yo, sobrecargar la geometría con cuestiones metafísicas.

Casi me ha dado risa el aire que el caballero de Méré se da en su carta á Pascal, citada por Bayle en el mismo artículo. Veo que ese caballero sabia que el gran génio de Pascal adolecia de ciertas desigualdades que muchas veces le hacian demasiado susceptible á las impresiones de los espiritualistas exagerados, y hasta á intervalos le disgustaban los conocimientos sólidos; cosa que despues se realizó en las personas de Stenonis y Swammerdam, por no haber unido la verdadera metafísica á la física y á las matemáticas. De-Méré se aprovechó de esto para hablar con cierta altanería á Pascal, y hasta parece notarse en él aquel tono burlesco, que acostumbran á emplear los hombres de mundo que tienen mucho talento, pero un mediano saber; los cuales quisieran persuadirnos de que lo que ellos mismos no entienden, nada vale. Hubiera sido conveniente enviarle á la escuela de Roberval. Sin embargo, es cierto que el caballero De-Méré tenia cierto génio extraordinario hasta para las matemáticas; y supe por Billettes, amigo de Pascal, hombre entendido en la mecánica, en lo que consiste el descubrimiento de que se alaba De-Méré en su carta. El hecho es, que como era un gran jugador, hizo los primeros ensayos sobre el valor de las apuestas; lo cual dió orígen á los magníficos pensamientos sobre el *Alea* de Fermat, Pascal y Huygens, que Roberval no podia ó no queria comprender. El pensionista de Witt, desenvolvió todavía más este punto, aplicándolo á usos de mayor interés con relacion á las rentas vitalicias; y Huygens me dijo, que Hudde habia consagrado excelentes meditaciones á esta materia, y que es lástima que las haya suprimido, como lo ha hecho con otras muchas. Y así, bien mirado, hasta los juegos de azar merecen que se los examine, y si algun matemático ilustrado se fijara en este punto, encontraria muchas y muy importantes meditaciones; porque los hombres nunca han mostrado tanto su talento como en medio de las diversiones. Yo puedo añadir,

aunque sólo sea de paso, que no sólo Cavallieri y Torricelli, de quienes habla Gasendo en el pasage mismo que cita aquí Bayle, sino tambien yo mismo y otros muchos, hemos encontrado figuras de una longitud infinita iguales á espacios finitos. No hay en esto cosa alguna que sea más extraordinaria que lo que pasa con las séries infinitas, en las que se hace ver claramente que $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32}$ etc., es igual á la unidad. Puede suceder, sin embargo, que el caballero De-Méré, en alas del entusiasmo, haya sido trasportado á este mundo invisible y á esa extension infinita de que habla: que creo sea la de las ideas ó la de las formas, de que han hablado tambien algunos escolásticos al poner en cuestion, *utrum detur vacuum formarum*. Porque dice, «que se pueden descubrir las razones y los «principios de las cosas, las más ocultas verdades, las cor«respondencias, las exactitudes, las proporciones, los ver«daderos originales y las ideas más perfectas de todo lo «que se busca.» Este mundo intelectual, de que tanto han dicho los antiguos, está en Dios, y en cierta manera tambien está en nosotros mismos. Pero lo que dice la carta contra la division hasta el infinito, hace ver claramente que el que la escribió, era todavía demasiado extranjero en este mundo superior, y que los entretenimientos de este otro mundo práctico, desde el cual escribia, no le dejaban el tiempo necesario para adquirir el derecho de ciudadanía en el primero. Bayle tiene razon en decir, con los antiguos, que Dios ejerce la geometría, y que las matemáticas forman parte del mundo intelectual, y son las más acomodadas para facilitar la entrada en él. Pero yo creo que su interior es algo más que eso. He dicho en otra parte que hay un cálculo más importante que el de la aritmética y el de la geometría, el cual depende del análisis de las ideas. Sería una característica universal, cuya formacion me parece una de las más importantes cosas que podrian emprenderse.

DEMOSTRACION DE QUE NO HAY FIGURA

precisa y fija en los cuerpos á causa de la division actual de las partes hasta el infinito.

No hay figura precisa y fija en los cuerpos á causa de la division actual de las partes hasta el infinito.

A B C. Sea, por ejemplo, una recta A B C. Digo que esta recta no es exacta. Porque simpatizando cada parte del universo con todas las demás, es necesario que si el punto A tiende en el sentido de la recta A B, el punto B tenga otra direccion. Porque tratando cada parte A de arrastrar consigo á todas las otras, y particularmente á la más próxima B, la direccion de B se compondrá de la de A y de algunas otras, y no es posible que B, indefinidamente próxima de A, esté expuesta precisamente de la misma manera á todo el universo que á A, de suerte que A B compongan un todo que no tenga ninguna subdivision.

Es cierto que siempre se podrá seguir una línea imaginaria en cada instante, pero esta línea en las mismas partes sólo durará este instante, porque cada parte tiene un movimiento diferente del todo, por lo mismo que expresa de otra manera todo el universo. Y así, no hay cuerpo que tenga figura alguna durante cierto tiempo por pequeño que pueda ser. Ahora bien, yo creo que lo que sólo

existe en un momento, no tiene existencia alguna, porque comienza y acaba al mismo tiempo. He probado en otra parte, que no hay momento medio ó momento de cambio; lo que hay es tan sólo el último momento del estado precedente y el primer momento del estado siguiente, porque esto supone un estado durable. Pero todos los estados durables son vagos y no hay ninguno que sea preciso. Por ejemplo, puede decirse que un cuerpo no saldrá de tal lugar, que es mayor que él, durante un cierto tiempo, pero que no hay ningun lugar preciso ó igual al cuerpo en el cual él dure.

Por consiguiente, puede concluirse de aquí, que no hay ningun móvil de cierta figura; por ejemplo, no es posible encontrar en la naturaleza una esfera perfecta que constituya un cuerpo móvil, de suerte que esta esfera pueda ser movida por el menor espacio. Podrá sin duda concebirse una esfera imaginaria, que en un monton de piedras pase al través de todas estas piedras, pero no se encontrará nunca cuerpo alguno cuya superficie sea precisamente esférica. (1)

---

(1) Este brevísimo tratado, que ofrecerá dificultad á los que no estén penetrados de todo el pensamiento de Leibnitz, le comprenderán nuestros lectores más claramente cuando vean desenvuelta la ley de continuidad que tiene tanto enlace con la que aquí se sienta de la divisilidad de las partes de la materia hasta el infinito. *(Nota del traductor.)*

OBSERVACIONES

sobre el libro: «Del orígen del mal,» que acaba de publicarse en Inglaterra. [1]

1705.

1. Es una desgracia que Bayle sólo haya conocido esta preciosa obra por los ligeros juicios críticos que aparecen en los diarios; porque si la hubiera leido y examinado por sí mismo, nos hubiese suministrado una buena ocasion para aclarar muchas dificultades, que nacen y renacen como la cabeza de la hidra, en una materia en que es tan fácil embrollarse, cuando no se tiene en cuenta todo el sistema, y cuando no se toma el trabajo de razonar con rigor. Porque es preciso tener entendido que el rigor del razonamiento, en las cosas que están por encima de la imaginacion, produce el mismo efecto que las figuras en la geometría; puesto que se necesita siempre algo que

(1) King (Guillermo), arzobispo de Dublin, protestante, nació en Andrin en 1650, y murió en 1729. Escribió en latin la obra que impugna aquí Leibnitz: *De origine mali*, impresa en Dublin en 1702 en 4.°, traducida al inglés por Edmundo Law, 2 vol. en 8.° Lóndres 1733 y 1739. *(Nota del traductor)*

obligue á fijar la atencion, y haga que las meditaciones se liguen entre sí.

Cuando este libro, escrito en latin, lleno de saber y de elegancia, impreso primero en Lóndres, y reimpreso despues en Bremen, cayó en mis manos, creí que la importancia de la materia y el mérito del autor exigian de mí consideraciones que mis lectores tenian derecho á reclamar; puesto que las opiniones del autor y las mias sólo coinciden á medias. En efecto, contiene la obra cinco capítulos, el quinto de los cuales, junto con un apéndice que le acompaña, iguala á los otros en extension; y he notado que los cuatro primeros, en los que se trata del mal en general y del mal físico en particular, concuerdan muy bien con mis principios (salvo algunos pasajes particulares); y hasta se desenvuelven en ellos á veces con elocuencia algunos puntos, que yo no habia hecho más que indicar, porque Bayle no habia insistido en ellos. Mas el quinto capítulo con sus secciones (algunas de las que igualan á capítulos enteros), en el que se habla de la libertad y del mal moral que depende de ella, está construido sobre principios opuestos á los mios, y muchas veces á los de Bayle, si es posible atribuir á éste principios fijos. Este quinto capítulo tiende á hacer ver (si esto fuera posible) que la verdadera libertad depende de una indiferencia de equilibrio, vaga, completa y absoluta; de suerte que no hay ninguna razon para determinarse ó resolverse, anterior á la determinacion, ni en la persona que escoje, ni en el objeto; y que no se elije aquello que agrada, sino que al elegir sin motivo, se hace agradable aquello que se elije.

2. Este principio de una eleccion sin causa y sin razon, de una eleccion, digo, despojada del fin de la sabiduría y de la bondad, se considera por muchos como el gran privilegio de Dios y de las sustancias inteligentes, y como el orígen de su libertad, de su satisfaccion, de su

moral y de su bien ó de su mal. Y el capricho de poderse decir uno independiente, no sólo de la inclinacion, sino tambien de la razon interior y del bien ó del mal exterior, se le pinta á veces con tan bellos colores, que podria tomársele por la cosa más excelente del mundo; y sin embargo, no es más que una ilusion vana, una supresion de las razones del capricho de que quien tal dice se gloría. Lo que se pretende es imposible; y si pudiera tener lugar, sería funesto. Semejante carácter imaginario podria atribuirse á algun don Juan en el festin de Pedro, y no faltaría algun hombre novelero que se diera aires de tenerlo, y se persuadiera de que en efecto lo tenia; pero no se encontrará nunca en la naturaleza una eleccion, que no sea producida por la representacion anterior del bien ó del mal, por inclinaciones ó por razones; y por esto no he cesado de retar á los defensores de esta indiferencia absoluta, á que me presenten un ejemplo de ella. Sin embargo, al calificar de imaginaria esta eleccion en la que aparece a resolucion sin motivo, no está en mi ánimo el calificar lá los defensores de esta suposicion, y ménos á nuestro hábil autor, de quiméricos. Los peripatéticos enseñan algunas opiniones de esta naturaleza, y sería la mayor injusticia del mundo, el menospreciar por esto á un Occampo, un Suisset, un Cesalpino, un Conringio, que sostenian todavía ciertas opiniones de la Escuela, que en nuestro tiempo han sido rectificadas.

3. Una de estas opiniones, resucitada ó introducida po la decadente escuela en la edad de las invenciones quiméricas, es la indiferencia vaga en las elecciones, ó el azar real imaginado en las almas; como si no hubiera cosa alguna que motivára la inclinacion cuando no se percibe distintamente; y como si pudiera darse un efecto sin causa cuando estas causas son imperceptibles: sucediendo en esto lo que con algunos que han negado los corpúsculos imperceptibles, porque no los ven. Pero como los filó-

sofos modernos han reformado las opiniones de la escuela, demostrando, segun las leyes de la naturaleza corporal, que un cuerpo no puede ponerse en movimiento, sino impulsado por el movimiento de otro cuerpo; en igual forma es preciso creer que nuestras almas (en virtud de las leyes de la naturaleza espiritual), sólo pueden moverse por alguna razon de bien ó de mal; hasta en aquellos casos en que no se puede discernir el conocimiento distinto de la misma, á causa de una infinidad de pequeñas percepciones que nos hacen á veces alegres, tristes ó diferentemente afectados, gustando más bien de una cosa que de otra, sin que podamos decir el por qué. Platon, Aristóteles y áun el mismo Tomás de Aquino, Durando y otros escolásticos de los más profundos, razonan en esta materia como el comun de los hombres, y como lo han hecho siempre los que no están prevenidos. Ponen la libertad en el uso de la razon y de las inclinaciones, que hacen que escojamos ó rechazamos los objetos; y sientan como un principio constante que nuestra voluntad es conducida á hacer la eleccion, impulsada por los bienes ó por los males, verdaderos ó aparentes, que se conciben en los objetos. Mas al último, algunos filósofos, demasiado sutiles, han sacado de su alambique una nocion inexplicable de una eleccion completamente independiente, que debe ser maravillosa para resolver todas las dificultades. Pero comienza por tropezar ella misma con una de las mayores, cual es el chocar con el gran principio del razonamiento, que nos obliga á suponer siempre, que nada se hace ni sucede sin causa alguna ó razon suficiente. Como la escuela olvidaba con frecuencia la aplicacion de este gran principio, al admitir ciertas cualidades ocultas primitivas, no hay que extrañar que esta ficcion de la indiferencia vaga haya merecido su aplauso, y que hombres muy excelentes se hayan imbuido en ella. Nuestro autor, despreocupado por otra parte respecto de muchos errores de la

escuela vulgar, todavía sostiene esta ficcion, siendo indudablemente uno de sus más hábiles sostenedores en la actualidad.

Si Pergama dextra

Defendi possent, etiam hac defensa fuissent,

Da á la cuestion el giro más favorable, y sólo la presenta por la cara buena. Despoja á la espontaneidad y á la razon de sus ventajas, y se las da todas á la indiferencia vaga, en términos de que, merced á esta indiferencia, el hombre es activo, resiste á las pasiones, se complace en la eleccion que hace, y es feliz; y, á su juicio, sería miserable, si alguna dichosa necesidad le obligára á escoger. Nuestro autor habia dicho cosas muy buenas sobre el orígen y la razon de los males naturales, y le hubiera bastado aplicar esos mismos principios al mal moral, tanto más cuanto que él mismo cree, que este se hace ó llega á ser un mal á causa de los males físicos que produce ó puede producir. Y no comprendo cómo pudo creer que sería degradar á Dios y á los hombres, el suponerles sometidos á la razon, que se harian completamente pasivos, y no estarian contentos de sí mismos; y, por último, que nada podrian los hombres oponer á las desgracias exteriores que les sobrevienen, si no tuvieran en sí mismos este precioso privilegio de hacer las cosas buenas ó tolerables al escogerlas y de convertirlo todo en oro mediante el contacto con esta facultad sorprendente.

4. Más adelante trataremos con toda claridad este punto; mas antes aprovecharemos los excelentes pensamientos de nuestro autor sobre la naturaleza de las cosas y sobre los males naturales, con tanto más motivo cuanto que hay algunos pasages en los que quizá podamos caminar un poco más adelante; y por este medio conoceremos mejor la economía de todo su sistema. El primer capítulo

contiene los principios. El autor llama sustancia á un sér, cuya nocion no comprende la existencia de otro sér. Yo no sé, á causa del enlace que hay entre las cosas, si hay tales séres entre las criaturas; y el ejemplo de una antorcha de cera no es ejemplo de una sustancia, como no lo sería tampoco el de un enjambre de abejas. Mas pueden entenderse los términos en un sentido lato. Observa muy bien que despues de todos los cambios de la materia, y despues de todas las cualidades de que puede despojársela, quedan la extension, la movilidad, la divisibilidad y la resistencia. Explica tambien la naturaleza de las nociones, y da á entender que los universales sólo marcan las semejanzas que hay entre los indivíduos; que por ideas sólo concebimos lo que conocemos por una sensacion inmediata, y que todo lo demás no nos es conocido sino por sus relaciones con estas ideas. Pero cuando sienta que no tenemos idea de Dios, del espíritu, de la sustancia, no se ha fijado bastante en que nosotros percibimos inmediatamente la sustancia y el espíritu, al percibirnos á nosotros mismos; y que la idea de Dios está en la idea nuestra, mediante la supresion de los límites de nuestras perfecciones, al modo que la extension tomada en absoluto está comprendida en la idea de un globo. Tiene tambien razon al sostener que, por lo ménos, nuestras ideas simples son innatas, y al rechazar la tabla rasa de Aristóteles y de Locke; pero no puedo concederle que nuestras ideas no tienen más relacion con las cosas que la que tienen las palabras arrojadas al aire ó lo escrito sobre el papel con nuestras ideas; ni tampoco puedo admitir que las relaciones de las sensaciones son arbitrarias y *ex instituto*, como los significados de las palabras. Ya he dicho en otra parte, por qué no estoy en este punto de acuerdo con los cartesianos.

5. Para llegar hasta la causa primera, el autor busca un *criterion*, un signo de la verdad; y le hace consistir

en esta fuerza mediante la que nuestras proposiciones internas, cuando son evidentes, obligan al entendimiento á asentir á ellas; y por esto, dice, tenemos fe en los sentidos. Hace ver que el signo de los cartesianos, á saber, una percepcion clara y distinta, exige un nuevo signo para discernir lo que es claro y distinto, y que la conformidad ó la disconformidad de las ideas (ó más bien, de los términos, como se decia en otro tiempo) pueden ser engañosas, porque hay conformidades reales y conformidades aparentes. Reconoce tambien, al parecer, que la fuerza interna, que nos obliga á dar nuestro asentimiento, está tambien sujeta á caucion, y que puede proceder de preocupaciones arraigadas. Y así confiesa que el que suministrára otro *criterion*, haria una cosa muy útil al género humano. Yo he tratado de explicar este *criterion* en un pequeño discurso sobre la verdad y las ideas, publicado en 1684; y aunque no me jacto de haber hecho ningun descubrimiento nuevo, creo haber desenvuelto cosas que sólo se conocian confusamente. Distingo las verdades de hecho de las verdades de razon. Las verdades de hecho sólo pueden comprobarse confrontándolas con las verdades de razon, y reduciéndolas á las percepciones inmediatas que se dan en nosotros, y de las que no puede dudarse, como han reconocido San Agustin y Descartes; es decir, no podemos dudar que pensamos, ni tampoco, que pensamos en tales ó cuales cosas. Mas, para juzgar si nuestras apariciones internas tienen alguna realidad en las cosas, y para pasar de los pensamientos á los objetos, es preciso, en mi opinion, tener en cuenta si nuestras percepciones están bien ligadas entre sí y con otras que hayamos tenido, de suerte que tengan aplicacion al caso las reglas de las matemáticas y otras verdades de razon; entonces se las debe tener por reales, y creo que este es el único medio de distinguirlas de las ilusiones, de los ensueños y de las visiones. Y así, la verdad de las cosas que están fuera de

nosotros, sólo puede reconocerse por el enlace de los fénómenos. El *criterion* de las verdades de razon, ó que proceden de las concepciones, consiste en el uso exacto de las reglas de la lógica. En cuanto á las ideas ó nociones, llamo reales á todas aquellas cuya posibilidad es cierta; no siendo las definiciones que no hacen ver esta posibilidad más que nominales. Los geómetras, versados en el análisis, conocen la diferencia que hay en este respecto entre las propiedades por que puede definirse alguna línea ó figura. Nuestro hábil autor no ha caminado quizá tan adelante; sin embargo, atendiendo á lo que acabamos de decir respecto á su doctrina, y á lo que diremos á seguida, se vé que no carece de profundidad ni de meditacion.

6. Despues el autor pasa á examinar, si el movimiento, la materia y el espacio proceden de sí mismos, y para esto considera si hay medio de concebir que no existen; con cuyo motivo reconoce el privilegio de Dios, segun el cual desde el acto que se supone que existe, es preciso admitir que existe necesariamente. Este es un corolario de una observacion que hice yo en el pequeño discurso que cité antes, á saber, que desde el momento que se admite que Dios es posible, es preciso admitir que existe necesariamente. Es así que desde el acto que se admite que Dios existe, se admite que es posible; luego una vez admitido que Dios existe, es preciso admitir que existe necesariamente. Pero este privilegio no pertenece á esas tres cosas (movimiento, materia, espacio), de que acabamos de hablar. Con respecto al movimiento, en particular, el autor cree que no basta decir, con Hobbes, que el movimiento presente procede de un movimiento anterior, y éste de otro, y así hasta el infinito. Porque ascended cuanto gusteis, y no por eso habreis dado un solo paso para hallar la razon de por qué hay movimiento en la materia. Es preciso, por tanto, que esa razon esté fuera de esta série; y áun cuan-

do existiera un movimiento eterno, siempre exigiria un motor eterno; á la manera que los rayos del sol, áun cuando fueran eternos con el sol, no dejarian por eso de tener su causa eterna en el sol. Tengo complacencia en exponer estos razonamientos de nuestro hábil autor, para que se vea de qué importancia es, segun él mismo reconoce, el principio de la razon suficiente. Porque si fuera permitido admitir alguna cosa que careciera de la razon de su existencia, seria fácil á un ateo arruinar este argumento, diciendo que no es necesario que haya una razon suficiente de la existencia del movimiento. No quiero entrar en la discusion de la realidad y de la eternidad del espacio, por temor de alejarme demasiado de nuestro asunto. Basta decir que el autor cree que el espacio puede ser anonadado por el poder divino, pero todo entero y no por partes; y que nosotros podríamos existir solos con Dios, áun cuando no hubiese ni espacio ni materia, puesto que no encerramos en nosotros mismos la nocion de la existencia de las cosas eternas. Añade tambien que la idea del espacio no está encerrada en las sensaciones de los sonidos, de los olores y de los sabores, y que, cualquiera que sea el juicio que se forme del espacio, basta que haya un Dios, causa de la materia y del movimiento, en fin, de todas la cosas. El autor afirma que podemos razonar de Dios, como un ciego de nacimiento razonaria de la luz. Pero yo sostengo que hay algo más en nosotros, porque nuestra luz es un rayo de la de Dios. Despues de haber hablado de algunos atributos de Dios, el autor reconoce que Dios obra con un fin, que es la comunicacion de su bondad, y que sus obras están perfectamente dispuestas. Por último, concluye bien este capítulo, diciendo que Dios, al crear el mundo, ha tenido cuidado de darle el más acabado arreglo de las cosas, la mayor comodidad para los séres dotados de sensacion y la más completa compatibilidad de los apetitos que un poder, una sabiduría y una bondad infinitos y combina-

das, podrian producir; y añade que, si todavía ha quedado en él algun mal, es preciso creer que estas perfecciones divinas é infinitas no podian (yo diria mejor, no debian) suprimirlo.

7. En el capítulo II el autor hace la anatomía del mal. Le divide, como nosotros, en metafísico, físico y moral. El mal metafísico es el de las imperfecciones; el mal físico consiste en los dolores y en otras incomodidades semejantes; y el mal moral en los pecados. Todos estos males se encuentran en la obra de Dios; de donde Lucrecio dedujo que no hay Providencia, y negó que el mundo pueda ser un efecto de la divinidad,

Naturam rerum divinitus esse creatam;

porque son tantas las faltas en la naturaleza de las cosas,

Quoniam tanta stat prædita culpa.

Otros han admitido dos principios, uno bueno y otro malo; y ha habido personas que han considerado que la dificultád es insuperable, al decir lo cual parece que el autor ha tenido á la vista la obra de Bayle. Se promete demostrar en su obra, que no es este un nudo gordiano que haya necesidad de cortar; y tiene razon en decir que el poder, la sabiduría y la bondad de Dios no serian infinitos y perfectos en su ejercicio, si se hubiesen suprimido estos males. Comienza por el mal de imperfeccion en el capítulo III, y observa, siguiendo á San Agustin, que las criaturas son imperfectas, puesto que han sido sacadas de la nada; en vez de que, si hubiera producido Dios una sustancia perfecta sacándola de su propio fondo, habria hecho un Dios, y esto le dá ocasion para hacer una breve digresion contra los socinianos. Pero alguno dirá: ¿por qué que no se abstuvo Dios de producir las cosas antes que hacerlas imperfectas? El autor responde muy bien que la abundancia de la bondad de Dios es la causa de esto. Quiso comunicarse á espensas de una delicadeza que nosotros nos

imaginamos en Dios, al figurarnos que las imperfecciones chocan con él. Y así prefirió crear lo imperfecto á no crear nada. Pero el autor pudo añadir, que Dios ha producido, en efecto, el todo más perfecto que era posible, teniendo motivo para estar plenamente contento de su obra, en cuanto las imperfecciones de las partes sirven para dar una mayor perfeccion al conjunto. El autor observa poco despues, que ciertas cosas podrian estar mejor hechas, pero no sin otras nuevas penas ó molestias, y quizá más grandes. Pudo muy bien omitir esto quizá: puesto que, sentando el autor como cierto, y con razon, al fin del capítulo, que es propio de la bondad infinita de Dios el escoger lo mejor, pudo deducir un poco antes esta consecuencia: el que las cosas imperfectas vayan unidas á las más perfectas, no impide que haya de estas últimas tantas cuantas es posible. Y así los cuerpos han sido creados lo mismo que los espíritus, puesto que lo uno no sirve de obstáculo á lo otro, y la obra de la materia no ha sido indigna del gran Dios, como han creido los antiguos herejes, que atribuyeron esta obra á un cierto Demogorgon.

8 Pasemos al mal físico, de que se trata en el capítulo IV. Nuestro célebre autor, despues de haber dicho que el mal metafísico, es decir, la imperfeccion, procede de la nada, cree que el mal físico, esto es, la pena ó incomodidad, procede de la materia, ó más bien de su movimiento; porque sin éste, la materia sería inútil; y hasta es preciso que haya contrariedad en estos movimientos; porque de otra manera, si todo marchára juntamente en una misma direccion, no habria variedad ni generacion. Pero los movimientos, que dan lugar á las generaciones, lo dan tambien á las corrupciones, puesto que de la variedad de movimientos nace el choque de los cuerpos, por cuyo medio son estos con frecuencia disipados y destruidos. Sin embargo, el autor de la naturaleza, á fin de hacer los cuer-

pos más durables, los ha distribuido en sistemas, estando os que conocemos compuestos de globos luminosos y opacos, de una manera tan bella y tan propia para dar á conocer y admirar lo que en ellos se encierra, que no podemos concebir nada que sea más hermoso. Pero el remate de la obra era la estructura de los animales, á fin de que por todas partes aparecieran criaturas capaces de conocimiento,

Ne regio foret ulla suis animalibus orba.

Nuestro juicioso autor cree, que el aire, y hasta el éter más puro, tienen sus habitantes lo mismo que el agua de la tierra. Y aun cuando hubiere parages donde no haya animales, tales parages podian tener una aplicacion necesaria para los otros sitios habitados; como sucede, por ejemplo, con las montañas, que hacen que la superficie de nuestro globo sea desigual, y á veces desierta y estéril, y sirven, sin embargo, para que se produzcan los rios y los vientos; sin que tengamos motivo para quejarnos de la existencia de los arenales y de los pantanos, puesto que hay tantos terrenos que todavía no han sido cultivados. Además de que no hay que imaginarse que todo se ha hecho únicamente para el hombre, y el autor está persuadido de que hay, no sólo espíritus puros, sino tambien animales inmortales que se aproximan á esos espíritus, es decir, animales cuyas almas están unidas á cuerpos etéreos é incorruptibles. Pero no sucede lo mismo con los animales cuyo cuerpo es terrestre, y está compuesto de tubos y de fluidos que circulan por ellos, y cuyo movimiento cesa á causa de la rotura de los vasos; lo cual obliga al autor á creer que la inmortalidad concedida á Adam, para el caso de que hubiera sido obediente, no habria sido un resultado de su naturaleza, sino de la gracia de Dios.

9. Ahora bien, para la conservacion de los animales

corruptibles, era necesario que tuvieran signos ó señales, mediante los cuales pudieran conocer un peligro presente, y que los inclinaran á evitarlo. Por esta razon, lo que está á punto de causar un gran daño, debe causar antes cierto dolor, que les obligue á hacer esfuerzos que sean capaces de rechazar ó de evitar la causa de esta incomodidad y de prevenir un mal mayor. Tambien sirve para esto el horror á la muerte; porque si no fuese ésta tan fea, y si las soluciones de la continuidad no fuesen tan dolorosas, muchas veces los animales se cuidarian poco de conservar la vida ó de conservar las partes de su cuepo, y los más robustos tendrian dificultad en subsistir todo un dia.

Dios ha dado tambien el hambre y la sed á los animales, para obligarles á alimentarse y sostenerse, reemplazando lo que se gasta y se va de ellos insensiblemente. Estos apetitos sirven tambien para inclinarles al trabajo, con el fin de adquirir un alimento conveniente á su constitucion y propio para darles vigor. El autor de las cosas ha tenido asímismo por conveniente, que un animal sirva muchas veces de alimento á otro, y no por esto le hace más desgraciado, puesto que la muerte, causada por las enfermedades, suele ser tan dolorosa ó más que la muerte violenta; y estos animales expuestos á ser presa de los demás, como no tienen prevision ni se cuidan del porvenir, viven tranquilos cuando están fuera de peligro.

Lo mismo sucede con las inundaciones, los temblores de tierra, los rayos, y otros desórdenes á que los brutos no temen, y que los hombres no tienen motivo para temer ordinariamente, porque son pocos víctimas de ellos.

10. El autor de la naturaleza ha compensado estos males y otros que se verifican raras veces, con otras comodidades ordinarias y contínuas. El hambre y la sed aumentan el *placer* que se encuentra cuando se toma alimento. El trabajo moderado es un ejercicio agradable de las fuerzas del animal; y el sueño es tambien agradable en

el sentido opuesto, en cuanto se reparan las fuerzas mediante el reposo. Pero uno de los placeres más vivos es el que lleva á los animales á la propagacion. Queriendo Dios que las especies sean inmortales, puesto que los individuos no lo son en este mundo, ha querido tambien que los animales tuviesen terneza por sus hijos, hasta el punto de exponerse cuando se trata de su conservacion.

Del *dolor* y del *placer* nacen el *temor*, el *apetito*, y otras pasiones útiles por lo general, aunque suceda por accidente que muchas veces se conviertan en mal; y otro tanto debe decirse de los venenos, de las enfermedades epidémicas y de otras cosas dañosas; es decir, que son resultados indispensables de un sistema bien concebido. Con respecto á la *ignorancia* y á los *errores*, es preciso tener en cuenta, que las criaturas más perfectas ignoran mucho sin duda, y que los conocimientos suelen ser proporcionados á las necesidades. Sin embargo, necesariamente se ha de estar sujeto á casos que no es posible prever, y los accidentes de esta clase son inevitables. Con frecuencia es preciso que uno forme un jucio equivocado, porque no ha podido aplazarlo para despues de una discusion prévia y exacta. Estos inconvenientes son inseparables de la naturaleza de las cosas; muchas veces se parecen estas en cierta situacion, y puede tomarse una por otra. Pero los errores inevitables no son los más ordinarios ni los más perniciosos. Los que nos causan mayor mal, proceden generalmente de faltas nuestras; y por consiguiente, se haria mal en fundarse ó tomar pretexto de los males naturales, para quitarse uno la vida, porque se vé que los que lo hacen, han sido arrastrados á ello ordinariamente por males voluntarios.

11. Despues de todo, sucede que estos males, de que hemos hablado, proceden por accidente de buenas causas; y hay motivo para creer, en vista de todo lo que sabemos y de todo lo que no sabemos, que no es posible librarse de

ellos sin incurrir en inconvenientes muchos mayores. Y para reconocerlo mejor, el autor nos aconseja que concibamos el mundo como si fuese un vasto edificio. Es preciso que haya en él, no sólo departamentos, salas, galerías, jardines, grutas, sino tambien cocina, cueva, corral, establos, albañales. De igual modo no habria sido conveniente que en el mundo todos fueran soles, ó que se creara una tierra que fuese toda ella de oro y de diamantes, pero que no hubiese sido habitable. Si el hombre fuera todo ojos ó todo oidos, no podria alimentarse. Si Dios hubiera creado al hombre sin pasiones, le habria hecho estúpido; y si hubiese querido que no incurriera en error, habria sido preciso que le privára de los sentidos, ó que sintiera de otra manera que por medio de sus órganos; es decir, no hubiera habido hombre. Nuestro sábio autor cita aquí una opinion que, al parecer, está consignada en las historias sagradas y en las profanas, á saber, que las bestias feroces, las plantas venenosas y otras naturalezas que son perjudiciales para nosotros, se las ha armado contra nosotros á causa del pecado. Pero como aquí sólo discurre segun los principios de la razon, deja aparte lo que la Revelacion puede enseñar sobre este punto. Cree, sin embargo, que Adam (si hubiera sido obediente), no habria estado exento de los males naturales, sino en virtud de la gracia Divina y de un pacto hecho con Dios; y que Moisés sólo expresa siete efectos ó resultados del primer pecado.

Estos son:

1. La anulacion del don gratuito de la inmortalidad.
2. La esterilidad de la tierra, la cual no ha sido ya fértil por sí misma, como no sea en yerbas malas y poco útiles.
3. El rudo trabajo que es preciso emplear para alimentarse.
4. La sujecion de la mujer á la voluntad del marido.
5. Los dolores del parto.

6. La enemistad del hombre con la serpiente.

7. El lanzamiento del hombre del lugar delicioso en que Dios le habia colocado.

Pero cree que muchos de nuestros males proceden de la necesidad de la materia, sobre todo, despues de la substraccion de la gracia; además de que, segun el autor, despues de nuestro destierro del paraíso, la inmortalidad seria para nosotros una carga, y quizá es más un bien que un castigo el haberse hecho el árbol de la vida inaccesible para nosotros. En todo lo que hemos expuesto de este autor algo habria que reparar, pero el fondo del discurso, sobre el orígen de los males, está lleno de buenas y sólidas reflexiones, de que he creido oportuno aprovecharme. Ahora preciso es que entremos en materia sobre el punto que es objeto de nuestra controversia, es decir, en la explicacion de la naturaleza de la libertad.

12. Habiéndose propuesto el sábio autor de esta obra sobre el orígen del mal, explicar el del mal moral en el quinto capítulo, que es la mitad de todo el libro, cree que es completamente diferente del orígen del mal metafísico, el cual consiste en la imperfeccion inevitable de las criaturas. Porque, como luego veremos, le parece que el mal moral nace más bien de lo que él llama una perfeccion, que la criatura tiene de comun con el Criador, segun él: el poder de escoger sin ningun motivo y sin ninguna causa final ó impulsiva. Es una grandísima paradoja el sostener que la mayor imperfeccion, es decir, el pecado, procede de la perfeccion misma; y no es menor la de hacer pasar por una perfeccion la cosa ménos razonable del mundo, cuya ventaja consistiría en tener un verdadero privilegio contra la razon. Además, en el fondo, léjos de mostrarse con esto el orígen del mal moral, lo que se hace es pretender que no tiene ninguno. Porque si la voluntad se determina sin que, ni en la persona que escoge, ni en el objeto escogido, haya cosa alguna que mueva á la eleccion, no habria ni

causa ni razon de esta eleccion; y como el mal moral consiste en la mala eleccion, decir eso es lo mismo que confesar que el mal moral no tiene absolutamente ningun orígen. Y así, dentro de las reglas de la buena metafísica, habria que decir, que no hay mal moral en la naturaleza; y en igual forma, y por la misma razon, tampoco habrá bien moral, y de este modo toda moralidad desaparecería. Pero es preciso oir á nuestro hábil autor, á quien la sutileza de una opinion sostenida por filósofos célebres de la escuela, y los perfiles que él mismo ha añadido, gracias á su talento y elocuencia, han ocultado los gravísimos inconvenientes que su sistema encierra. Para explicar el actual estado de la cuestion, divide á los autores en dos partidos. Segun él, unos se contentan con decir, que la libertad de la voluntad está exenta de coaccion externa; y otros sostienen que lo está tambien de necesidad interna. Mas esta explicacion no basta, como no se distinga la necesidad absoluta y contraria á la moralidad, de la necesidad hipotética y de la necesidad moral, segun hemos explicado ya en muchos pasajes.

13. La seccion primera de este capítulo da á conocer la naturaleza de las elecciones. El autor expone, en primer lugar, la opinion de los que creen que la voluntad es llevada por el juicio del entendimiento ó por inclinaciones anteriores de los apetitos á adoptar la resolucion que toma. Pero junta, confundiéndolos, á estos autores con los que sostienen que la voluntad es movida á la resolucion por una necesidad absoluta, y que la persona que quiere no tiene ningun poder sobre sus voliciones; es decir, que mezcla un tomista con un spinosista. Se sirve de las concesiones y de las declaraciones odiosas de Hobbes y de otros que se le parecen, para acusar á los que están infinitamente distantes de ellas, y que tienen buen cuidado de refutarlos; y los acusa porque creen como Hobbes y como todo el mundo (salvo algunos doctores que se envuelven

en sus propias sutilezas) que la voluntad es movida por la representacion del bien y del mal; en lo cual se funda para argüirles que entonces no hay contingencia, y que todo está ligado por una necesidad absoluta. Esto se llama razonar muy de prisa; y sin embargo, todavía añade, que, propiamente hablando, no se puede decir por esto, que haya mala voluntad, puesto que lo único que se podria censurar es el mal que aquella pueda causar; lo cual, en su opinion, está distante de la nocion comun, puesto que el mundo censura á los malos, no porque dañan, sino porque dañan sin necesidad. Sostiene igualmente que los malos sólo serian desgraciados, pero de ningun modo culpables; que no habria diferencia entre el mal físico y el mal moral, puesto que el hombre mismo no sería la verdadera causa de una accion que no podia evitar; que los malhechores no serian reprendidos ni castigados porque lo mereciesen, sino porque esto podria desviar á los hombres del mal, y que por esta razon se reñiria á un bribon y no á un enfermo, porque los cargos y las amenazas pueden corregir al uno, y no pueden curar al otro; que los castigos, segun esta doctrina, sólo tendrian por fin impedir el mal futuro, sin lo cual la mera consideracion del mal hecho, no bastaria para autorizar el castigo; y que de igual manera el reconocimiento tendria por único fin el procurarse un beneficio nuevo, sin lo cual la sola consideracion de un beneficio pasado no suministraria una razon suficiente en que se fundara aquél. Por último, el autor cree, que si esta doctrina que hace derivar la resolucion de la voluntad de la representacion del bien y del mal, fuese verdadera, sería preciso desesperar de la felicidad humana, puesto que no estaria esta en nuestro poder, y dependeria de las cosas que están fuera de nosotros; y como no es posible esperar que estas cosas se arreglen y ordenen conforme á nuestros deseos, siempre nos faltará algo ó nos sobrará algo. Todas estas consecuencias, á su parecer,

pueden tambien aducirse contra los que creen que la voluntad se determina segun el último juicio del entendimiento; opinion que cree él viene á despojar á la voluntad de su derecho, y hacer el alma completamente pasiva. Esta acusacion alcanza á una infinidad de autores sérios, y cuyas doctrinas han sido aprobadas, los cuales aparecen aquí confundidos en el mismo grupo con Hobbes y Spinosa, y con algunos autores condenados, cuya doctrina es considerada odiosa é insoportable.

A mi parecer, la voluntad no sigue siempre el juicio del entendimiento, porque distingo este juicio de los motivos que proceden de las percepciones é inclinaciones insensibles. Mas sostengo que la voluntad sigue siempre la mejor representacion; sea distinta ó confusa, del bien y del mal, que resulta de las razones, pasiones é inclinaciones, aunque pueda muy bien hallar motivos para suspender su juicio. Pero la voluntad obra siempre por motivos.

14. Conviene que respondamos á estas objecciones hechas á nuestra opinion, antes de ocuparnos del fundamento de la del autor. El orígen del error de los adversarios consiste, en que confunden una consecuencia necesaria por necesidad absoluta, y cuya contraria implica contradiccion, con una consecuencia que sólo está fundada en verdades de conveniencia; es decir, que se confunde lo que depende del principio de contradiccion, que produce las verdades necesarias ó indeclinables, con lo que depende del principio de la razon suficiente, y que tiene lugar en las verdades contingentes. Ya he hecho en otra parte esta observacion, que es una de las más importantes de la filosofía, mostrando que hay dos grandes principios; á saber, el de los idénticos ó de contradiccion, que hace ver que de dos proposiciones contradictorias, la una es verdadera y la otra falsa; y el de la razon suficiente, que lleva consigo el que no hay proposicion verdadera cuya razon no pueda ver el que tenga todo el conocimiento necesario

para entenderla perfectamente. Ambos principios deben tener cabida, no sólo en las verdades necesarias, sino tambien en las contingentes, y hasta es imprescindible que lo que no tiene una razon suficiente, no exista. Porque puede decirse en cierta manera, que estos dos principios están incluidos en la definicion de lo verdadero y de lo falso. Sin embargo, cuando al hacer el análisis de la verdad propuesta, se vé que depende de verdades cuyas contrarias impliquen contradiccion, puede decirse que es absolutamente necesaria. Pero cuando, despues de apurar el análisis tanto como se quiera, no puede arribarse á tales elementos de la verdad propuesta, es preciso decir que es contingente, y que tiene su orígen en una razon preferente que inclina sin forzar ó necesitar. Sentado esto, se vé cómo podemos decir con muchos filósofos y teólogos célebres, que la sustancia que piensa es conducida á la resolucion por la representacion preferente del bien ó del mal, y esto de una manera cierta é infalible, pero no necesariamente; es decir, por razones que la inclinan sin necesitarla (ó forzarla). Por esto los futuros contingentes, previstos en sí mismos y por sus razones, subsisten siendo contingentes; y Dios ha sido conducido infaliblemente por su sabiduría y por su bondad, á crear el mundo por su poder y á darle la mejor forma posible; pero no lo ha sido necesariamente, y todo se ha realizado sin disminucion alguna de su libertad perfecta y soberana. Sin esta consideracion que acabamos de hacer, no sé que sea fácil desatar el nudo gordiano de la contingencia y de la libertad.

15. Esta explicacion basta para desvanecer todas las objeciones de nuestro hábil adversario. En primer lugar, se vé que la contingencia subsiste con la libertad. 2.° Las malas voluntades son malas, no porque dañan, sino tambien porque son un orígen de cosas dañosas ó de males físicos: pues un espíritu malo, es, en la esfera de su actividad, lo que el mal principio de los maniqueos seria en el univer-

so. Y así el autor (c. IV, sec. 4, § 8,) observa, que la sabiduría divina ha prohibido ordinariariamente las acciones que causan incomodidades, es decir, males físicos. Tambien es preciso convenir en que el que causa el mal por necesidad, no es culpable. Pero no hay legislador, ni jurisconsulto alguno que entienda por esta necesidad la fuerza de las razones del bien y del mal, verdadero ó aparente, que hayan conducido al hombre á obrar mal; de otra manera, el que roba una gran cantidad de dinero ó mata á un hombre poderoso para alcanzar un elevado puesto, seria ménos merecedor de pena que el que robase algunos sueldos 'para ir á la taberna ó matára el perro de su vecino por puro capricho; porque estos últimos tuvieron ménos tentacion. Mas sucede todo lo contrario en la administracion de justicia autorizada por el mundo, puesto que, cuanto mayor es la tentacion de pecar, tanto mayor es la necesidad de reprimirla con el temor de un gran castigo. Por otra parte, cuanto más discurso se descubra en el designio de un malhechor, tanto más deliberada será su maldad, y tanto más se estimará que es grande y punible. Así es que un dolo demasiado sagaz, agrava el crímen, constituyendo lo que se llama estelionato; y el que engaña se convierte en falsario, cuando tiene la sutileza de destruir los fundamentos de nuestra seguridad que constan en documentos escritos. Por lo contrario, se dispensa una mayor indulgencia cuando media una gran pasion, porque ella nos acerca á la demencia. Los romanos castigaron con uno de los suplicios más severos á los sacerdotes del dios Apis, que prostituyeron la castidad de una señora distinguida, entregándola á un caballero que la amaba apasionadamente, al cual hicieron pasar por su dios; miéntras que se contentaron con desterrar al amante. Si alguno cometiese malas acciones sin razon aparente y sin trazas de pasion, el juez se sentiria inclinado á tomarle por un loco, sobre todo, si habia dado ya antes señales de tales extra-

vagancias; lo cual contribuiria á la disminucion de la pena, léjos de suministrar la razon verdadera de la maldad y del castigo. Hé aquí cuán distantes están de la práctica de los tribunales y del comun sentir de los hombres los principios de nuestros adversarios.

46 3.° La distincion entre el mal físico y el mal moral subsistirá siempre, aunque tengan de comun el tener ambos sus razones y sus causas. ¿Y para qué forjarse nuevas dificultades con respecto al orígen del mal moral, puesto que el principio de la resolucion de aquellas que los males naturales crean, basta tambien para dar razon de los males voluntarios? Es decir, basta hacer ver que no podi impedirse que los hombres estuviesen sujetos á cometer faltas, sin cambiar la constitucion del mejor de los sistemas, ó sin emplear milagros á cada momento. Es cierto que el pecado constituye una gran parte de la miseria humana, y si se quiere, la mayor; pero esto no obsta á que se pueda decir que los hombres son malos y merecedores de castigo; de otra manera seria preciso sostener que los pecados actuales de los no regenerados son escusables, por que proceden del principio de nuestra miseria, que es el pecado original. 4.° Decir que el alma se hace pasiva, y que el hombre no es la verdadera causa del pecado, si se vé arrastrado á llevar á cabo sus acciones voluntarias por los objetos, como el autor pretende en muchos pasajes, y particularmente en el v, sec. I. subsec. 3, §. 18, esto es lo mismo que dar una nueva nocion ó sentido á los términos. Cuando los antiguos han hablado de lo que es ἐφ' ἡμῖν ó cuando hablamos de lo que depende de nosotros, de la espontaneidad, del principio interno de nuestras acciones, no excluimos la representacion de las cosas externas; por que estas representaciones se encuentran tambien en nuestras almas, y constituyen una parte de las modificaciones de este principio activo que está en nosotros. No hay actor que pueda obrar sin estar predispuesto á lo que reclama

la accion; y las razones ó inclinaciones sacadas del bien y del mal son disposiciones que hacen que el alma pueda resolverse escogiendo entre muchas determinaciones. Se quiere que la voluntad sea sola activa y soberana, y acostumbramos á concebirla como una reina sentada en su trono, cuyo ministro de Estado es el entendimiento, y cuyos cortesanos, ó favoritas, son las pasiones, las cuales por el influjo que ejercen pueden muchas veces más que el consejo del ministerio. Se pretende tambien, que el entendimiento no hable sino en virtud de una órden de ésta reina, la cual puede compensar las razones del ministro con las sugestiones de los favoritos, y hasta rechazar las unas y las otras; y por último que ella les hace callar ó hablar, les dá audiencia ó no se la dá, segun le place. Pero esto no es más que una prosopopeya ó una ficcion mal concebida. Si la voluntad hubiese de juzgar ó conocer las razones y las inclinaciones que el entendimiento y los sentidos le presenten, necesitaría tener en sí misma otro entendimiento para entender todo aquello que se la propone. La verdad es, que el alma, ó la sustancia que piensa, entiende las razones, siente las inclinaciones y se determina segun el predominio de las representaciones que modifican su fuerza activa, para especificar la accion. No tengo necesidad de emplear aquí mi sistema de la armonía preestablecida, que realza, como es debido, nuestra independencia, y que nos liberta de la influencia física de los objetos; porque lo que acabo de decir basta para resolver la objeccion. Aunque nuestro autor admite con la generalidad esta influencia física de los objetos sobre nosotros, observa, sin embargo, muy ingeniosamente, que el cuerpo, ó los objetos de los sentidos, no nos dan las ideas, y ménos todavía la parte activa del alma, sirviendo tan sólo para desenvolver lo que se dá en nosotros. Poco más ó ménos esto hace Descartes cuando dice, que, no pudiendo el alma dar fuerza al cuerpo, le dá por lo ménos alguna

direccion. Es este un término medio entre lo uno y lo otro, entre la influencia física y la armonía preestablecida.

17. 5.º Se objeta que, segun nosotros, el pecado no deberia vituperarse ni castigarse, porque lo merezca, sino porque la represion y el castigo sirven para impedir que se repita; siendo así que los hombres reclaman algo más, es decir, exigen una satisfaccion por el crímen, áun cuando no sirviera para la enmienda, ni para el ejemplo; en la misma forma que los hombres exigen con razon, que la verdadera gratitud nazca de un sincero reconocimiento por el beneficio pasado, y no de la mira interesada de procurarse mañosamente uno nuevo. Esta objeccion contiene buenas y preciosas reflexiones, pero no nos hacen gran fuerza. Exigimos que el hombre sea virtuoso, reconocido, justo, no sólo por interés, por esperanza ó por temor, sino tambien por el placer que debe encontrarse en las buenas acciones; de otra manera no es posible llegar al grado de virtud que es preciso alcanzar. Esto es lo que se quiere significar, cuando se dice que es necesario amar la justicia y la virtud por sí mismas; y es lo que yo he explicado en mi tratado del *Amor desinteresado*, escrito un poco antes de haberse suscitado esta controversia que tanto ruido ha metido. Y en igual forma creemos, que la maldad se aumenta cuando se ha convertido en un placer, como cuando un bandolero, despues de haber quitado la vida á los pasajeros, porque hacen resistencia ó porque teme su venganza, se hace despues cruel y se complace en matarlos y hasta hacerlos padecer antes de la muerte. Este grado de maldad estima diabólico, aunque el hombre que la tiene encuentre en este maldito gusto una razon más fuerte para sus homicidios, que la que tenia cuando mataba sólo por esperanza ó por temor. He observado igualmente, al responder á los argumentos de Bayle, que, segun el célebre Conring, la justicia que castiga con penas medicinales, es decir, para corregir al criminal, ó, por lo

ménos, para que sirva de ejemplo á los demás, podria tener lugar segun la opinion de los que niegan la libertad de necesidad; pero la verdadera justicia vengadora, que va más allá de la medicinal, supone algo más, es decir, supone la inteligencia y la libertad del que peca, porque la armonía de las cosas exige una satisfaccion, un mal de pasion que haga sentir su falta al espíritu á seguida del mal de accion en que se ha complacido. Y así Hobbes, que destruye la libertad, ha rechazado la justicia vengadora, cosa que hacen tambien los socinianos, refutados por nuestros doctores, aunque los autores de este partido tengan costumbre de exagerar la nocion de la libertad.

18. 6.° Se objeta, por último, que los hombres no pueden esperar la felicidad, si la voluntad sólo ha de ser movida por la representacion del bien y del mal. Pero esta objeccion me parece completamente nula, y creo que seria difícil adivinar el sentido que se le ha querido dar; así que es lo más sorprendente del mundo la manera que se emplea para probarla. Se dice: nuestra felicidad depende de las cosas esternas, si es cierto que depende de la representacion del bien y del mal; en este caso, por tanto, la felicidad no está en nuestro poder, porque no tenemos ningun motivo para esperar que las cosas esternas concuerden y se amolden á nuestro gusto. Este argumento cojea de ambos pies. «La consecuencia carece de fuerza. »Podria concederse la conclusion; el argumento puede »retorcerse contra el autor.» Comencemos por esta retorsion, que es fácil. ¿Son los hombres más dichosos ó más independientes de los accidentes de la fortuna por este medio, ó lo son porque se les atribuye la ventaja de escoger sin motivo? ¿Padecerán ménos por eso los dolores corporales? ¿Tendrán ménos inclinacion hácia los bienes verdaderos ó aparentes, y ménos temor á los males verdaderos ó imaginarios? ¿Son ménos esclavos del placer, de la ambicion, de la avaricia? ¿ménos tímidos? ¿ménos envidio-

sos? Sí, dirá nuestro hábil autor, lo probaré en forma de cálculo ó de apreciacion. Yo hubiera preferido que lo probar por la experiencia; pero examinemos su cálculo. Suponiendo, que, mediante mi eleccion, la cual hace que yo atribuya bondad, con relacion á mí, á aquello que escojo, confiera al objeto escogido seis grados de bondad, y que antes hubiese dos grados de mal en mi estado; me haré dichoso de un golpe y con mucha facilidad, porque tendré cuatro grados de buena ganancia. Hé aquí una cosa que es bella sin duda; pero desgraciadamente imposible. Porque ¿qué medio hay de dar estos seis grados de bondad al objeto? Necesitaríamos para eso tener el poder de cambiar nuestro gusto ó las cosas segun quisiéramos. Esto seria poco más ó ménos, como si yo pudiera decir eficazmente al plomo; tú serás oro; ó á una piedra: tú serás diamante; ó por lo ménos, producireis en mí el mismo efecto que si lo fuéseis. Esto seria parecido á la explicacion que se dá de aquel pasage de Moisés en que dice, que el maná del desierto tenia el gusto que los israelitas querian darle. Bastábales decir á su gomor (1): tú serás capon, ó serás perdiz. Pero si puedo libremente dar estos seis grados de bondad al objeto, ¿no me será permitido darle más? Yo creo que sí. Y si es así, ¿por qué no hemos de dar al objeto toda la bondad imaginable? ¿Por qué no podremos llegar á veinticuatro quilates de bondad? Y hé aquí como por este medio somos plenamente felices, á pesar de los accidentes de la fortuna; y nada nos importará que haga viento, ni que hiele, ni que nieve; con este precioso secreto estaremos siempre al abrigo de los casos fortuitos. El autor (1.ª sec. del c. V, subsec. 3, §. 12) está conforme en que este poder sobrepuja á todos los apetitos naturales, y no puede ser superado por ninguno de ellos; y le con-

(1) Medida de capacidad usada entre los hebreos, que equivalía á medio celemin. (*Nota del traductor.*)

sidera (§. 20, 21, 22,) como el más sólido fundamento de la felicidad. En efecto, como no hay nada que pueda limitar un poder tan indeterminado como es el de escoger sin motivo, y el de dar bondad al objeto mediante la eleccion, es infalible, ó que esta bondad supere infinitamente á la que los apetitos naturales buscan en los objetos, puesto que estos apetitos y estos objetos son limitados, mientras que este poder es independiente; ó, por lo ménos, que esta bondad, que la voluntad dá al objeto escogido, sea arbitraria y tal como ella la quiera. Porque ¿dónde se ha de acudir para hallar la razon del límite, si el objeto es posible, si está al alcance de la persona que quiere, y si la voluntad le puede dar la bondad que guste independientemente de la realidad y de las apariencias? Me parece que basta esto para destruir una hipótesis tan precaria, que tiene en cierta manera el aire de un cuento de hadas, *optantis isthæc sunt, non invenientis*. Resulta, pues, que es demasiado cierto, que esta bella ficcion no puede eximirnos de los males; y luego veremos que cuando los hombres dominan ciertas aversiones, es merced á otros apetitos, que tienen siempre su fundamento en la representacion del bien y del mal. He dicho tambien, que se puede conceder la consecuencia del argumento, segun la cual no depende absolutamente de nosotros el ser dichosos, por lo ménos en el estado presente de la vida humana; porque, ¿quién puede dudar que estamos sujetos á mil accidentes que la prudencia del hombre no puede evitar? ¿Cómo podré yo impedir, por ejemplo, que no me trague un temblor de tierra, con la ciudad en que fije mi residencia, si tal es el órden de las cosas? Pero lo que yo puedo negar es la consecuencia en el argumento, en que se afirma que, si la voluntad sólo se mueve por la representacion del bien y del mal, no depende de nosotros el ser dichosos. La consecuencia seria buena, si no hubiera Dios, si todo se gobernara por causas brutas; pero Dios ha resuel-

to que, para ser dichosos, basta ser virtuosos. Y así, si el alma se conforma con la razon y con las órdenes que Dios le ha dado, estará segura de su felicidad, aunque no pueda hallar la bastante en esta vida.

19. Despues de haber intentado demostrar este hábil autor los inconvenientes de nuestra hipótesis desenvuelve las ventajas de la suya. Cree que es la única capaz de sacar á salvo nuestra libertad, la única que constituye nuestra felicidad, que aumenta nuestros bienes y disminuye nuestros males, y que el agente que posee este poder, es el más perfecto. Las más de estas ventajas ya han sido refutadas. Hemos hecho ver, que para ser libre, basta que las representaciones de los bienes y de los males, y otras disposiciones internas y externas, nos inclinen sin necesitarnos (sin forzarnos). No se ve tampoco cómo la indiferencia pura pueda contribuir á la felicidad; antes por el contrario, cuanto más indiferente sea el alma, será tanto más insensible y ménos capaz de disfrutar de los bienes. Además de que semejante hipótesis conduce á consecuencias absurdas; porque, si un poder indiferente pudiera darse á sí mismo el sentimiento del bien, podria darse la felicidad más perfecta, como ya hemos demostrado. Y es claro, que no hay cosa alguna que le sirva de límite, puesto que los límites le harian salir de esta indiferencia pura, de la que sólo sale, segun se pretende, por sí mismo, ó, más bien, en la que nunca ha estado. En fin, no se vé en qué consista la perfeccion de la pura indiferencia; por lo contrario, nada hay más imperfecto; como que con ella la ciencia y la bondad serian inútiles, y todo se reduciria al azar, y no habria reglas ni medidas que tomar. Hay, sin embargo, otras ventajas que nuestro autor alega, que no han sido debatidas. Le parece que, merced á este poder, somos la verdadera causa de nuestras acciones, siéndonos imputables sólo en este concepto, puesto que de otra manera obraríamos forzados por los

objetos exteriores; y además, que sólo á causa de este poder puede el hombre atribuirse el mérito de su propia felicidad y estar contento de sí mismo. Precisamente sucede todo lo contrario; porque cuando el hombre se lanza á la accion por un movimiento absolutamente indiferente, y no como consecuencia de sus buenas ó malas cualidades, ¿no equivale esto en realidad á lanzarse ciegamente conducido por el azar ó por la suerte? ¿Cómo puede gloriarse uno de una buena accion, ó cómo podrá merecer el ser vituperado por una mala, cuando habria que alabar ó acusar en uno ú otro caso á la fortuna ó á la suerte? Yo creo que se es más digno de alabanza cuando la accion buena es debida á las buenas cualidades, y más culpable á medida que se ha sido influido por las malas cualidades. Querer estimar las acciones, sin pensar en las cualidades de que proceden, es hablar al aire, y poner un no sé qué imaginario en lugar de las causas. Además, si el azar ó ese no sé qué fuesen la causa de nuestros actos, con exclusion de nuestras cualidades naturales ó adquiridas, de nuestras inclinaciones y de nuestros hábitos, no habria medio de esperar cosa alguna del juicio ó consejo de un tercero, puesto que no habria medio de fijar lo que es indefinido, ni de calcular á qué rada ó puerto sería arrojado el buque de la voluntad por la tempestad incierta de una estravagante indiferencia.

20. Pero dejando á un lado las ventajas y desventajas, veamos cómo funda nuestro autor esta hipótesis, de que piensa sacar tanta utilidad. Dice, que sólo Dios y las criaturas libres son verdaderamente activas, y que para ser uno activo debe determinarse sólo por sí mismo. Como lo que se determina por sí mismo, no debe ser determinado por los objetos, es preciso consiguientemente que la sustancia libre, en tanto que es libre, sea indiferente respecto de los objetos, y que sólo salga de esta indiferencia por su eleccion, la cual hará que el objeto le sea agradable. Pero

casi puede decirse que en este razonamiento cada paso es un tropiezo. No son activas sólo las criaturas libres, sino que tambien lo son todas las demás sustancias y naturalezas compuestas de sustancias. Las bestias no son libres, y, sin embargo, no dejan por eso de tener almas activas; á no imaginarse con los cartesianos que son puras máquinas. Tampoco es necesario, que, para ser uno activo, haya de determinarse sólo por sí mismo, puesto que una cosa puede recibir direccion sin recibir la fuerza. Así el ginete gobierna al caballo, y un buque es dirigido por el timon; y Descartes creia que nuestro cuerpo conservaba su fuerza y recibia solo alguna direccion del alma. Por tanto, una cosa activa puede recibir de fuera alguna determinacion ó direccion que sea capaz de hacer variar la que tenia por sí misma. En fin, de que una sustancia se determine sólo por sí misma, no se sigue que pueda ser movida por los objetos; puesto que la representacion del objeto que está en ella misma, es la que contribuye á la determinacion ó resolucion; la cual, por tanto, no viene de fuera, y, por consiguiente, la espontaneidad se da en ella por entero. Los objetos no obran sobre las sustancias inteligentes como causas eficientes y físicas, sino como causas finales y morales. Cuando Dios obra conforme á su sabiduría, se atiene á las ideas de los posibles, que son sus objetos, pero que no tienen ninguna realidad fuera de él, antes de su creacion actual. Y así, esta especie de mocion espiritual y moral, no es contraria á la actividad de la sustancia, ni á la espontaneidad de su accion. Por último, áun cuando la potencia libre no se determinase por los objetos, no podria nunca, á pesar de esto, ser indiferente á la accion cuando está á punto de obrar, puesto que es imprescindible, sin duda, que la accion nazca de una disposicion á obrar; de otra manera seria hacer *quidvis ex quovis*, y en este caso no hay absurdo que no pueda suponerse. Mas esta disposicion destruiria ya el encanto de

la pura indiferencia, pues si el alma se crea esta disposicion, será precisa otra predisposicion para el acto de creársela, y, por consiguiente, por más que se retroceda, nunca se podrá llegar á esa pura indiferencia del alma respecto de las acciones que haya de ejecutar. Es cierto que estas disposiciones inclinan al alma sin necesitarla (sin forzarla), y se refieren ordinariamente á los objetos, pero hay tambien algunas que proceden de otra manera *a subjecto* ó del alma misma, y que son causa de que guste más un objeto que otro ó que el mismo sea más agradable en otro tiempo.

21. Nuestro autor insiste siempre en asegurarnos que su hipótesis es real, y quiere hacernos ver que este poder indiferente se encuentra efectivamente en Dios, y hasta que se le debe atribuir necesariamente. Porque, dice, nada de lo que pasa á las criaturas para él es bueno ni malo. Dios no tiene ningun apetito natural que se satisfaga con la fruicion procedente de algo que esté fuera de él; y por lo tanto es absolutamente indiferente á todas las cosas externas, puesto que no puede ser ni auxiliado ni incomodado por ellas; siendo preciso que él se resuelva y determine, y casi se forme un apetito, al escoger. Y despues de haber escogido, querrá mantener su eleccion, como si hubiese sido conducido á hacerla por una inclinacion natural. Y así, la voluntad divina será la causa de la bondad en los séres. Es decir, habrá bondad en los objetos, no á causa de su naturaleza, sino á causa de la voluntad de Dios; y si se deja esta á un lado, no es posible encontrar ni bien ni mal en las cosas. Difícil es concebir, cómo autores de mérito han podido incurrir en tan extraña opinion; porque la razon que se alega, no tiene la menor fuerza. Por lo visto, lo que es se quiere probar es el parecer segun el que todas las criaturas reciben todo su sér de Dios, y no pueden por tanto obrar sobre su sér mismo ni determinarle. Pero esto es cambiar visiblemente los términos

de la cuestion. Cuando decimos que una sustancia inteligente es movida por la bondad de su objeto, no pretendemos que este objeto sea necesariamente un sér existente fuera de ella, pues nos basta que sea concebible; porque su representacion es la que obra en la sustancia, ó más bien, la sustancia obra sobre sí misma, en cuanto se ve dispuesta y afectada por esa representacion. En Dios, es claro que su entendimiento contiene las ideas de todas las cosas posibles; y por esto todo se da en él eminentemente. Estas ideas le representan el bien y el mal, la perfeccion y la imperfeccion, el órden y el desórden, la congruencia y la incongruencia de los posibles; y merced á su bondad superabundante escoje lo más ventajoso. Luego Dios se determina por sí mismo; su voluntad es activa en virtud de la bondad, pero es especificada y dirigida en la accion por el entendimiento lleno de sabiduría. Y como su entendimiento es perfecto y sus pensamientos siempre buenos, nunca deja de hacer lo mejor; mientras que á nosotros pueden engañarnos las falsas apariencias de lo verdadero y de lo bueno. Pero ¿cómo puede decirse que no hay bien ni mal en las ideas antes de quererlo Dios? ¿Es que la voluntad de Dios forma las ideas que están en su entendimiento? Yo no me atrevo á imputar á nuestro sábio autor una opinion tan extraña, que confundiria el entendimiento y la voluntad, y destruiria todo el sentido usual de las nociones. Pero si las ideas son independientes de la voluntad, la perfeccion ó imperfeccion en ellas representadas, lo serán igualmente. En efecto, ¿es debido á la voluntad de Dios, por ejemplo, ó lo es más bien á la naturaleza de los números, el que algunos de ellos sean más susceptibles que otros de muchas divisiones exactas; el que los unos sean más propios que otros para formar batallones, componer polígonos y otras figuras regulares; ¡el que el número seis tenga la ventaja de ser el menor de todos los que se llaman perfectos; el que, en un plano, seis

círculos iguales puedan tocar á un séptimo; el que entre todos los cuerpos iguales, sea la esfera la que tiene ménos superficie; el que ciertas líneas sean inconmensurables, y por consiguiente, poco propias para la armonía? ¿No se vé que todas estas ventajas ó desventajas proceden de la idea de la cosa, y que lo contrario implicaria contradiccion? ¿Puede creerse que el dolor y la incomodidad de las criaturas sensibles, y sobre todo, la felicidad y la infelicidad de las criaturas inteligentes, sean indiferentes á Dios? Y qué diremos de su justicia? ¿Es por ventura algo arbitraria, de suerte que hubiese obrado Dios sábia y justamente, si hubiera resuelto condenar á inocentes? Ya sé que ha habido autores bastante mal aconsejados que han sostenido opinion tan peligrosa y tan capaz de arruinar la piedad; pero estoy seguro de que nuestro célebre autor está muy distante de ese camino. Sin embargo, al parecer esta hipótesis conduce á él, si es que no hay cosa alguna en los objetos que no sea indiferente á la voluntad divina antes de su eleccion. Es cierto que Dios de nada necesita; pero nuestro mismo autor ha enseñado en verdad, que por bondad, y no por necesidad, ha sido conducido á producir las criaturas. Por consiguiente, en Dios habia una razon anterior á la resolucion, y, como he dicho repetidas veces, Dios no ha creado el mundo por casualidad y sin motivo, ni tampoco por necesidad, y sí por inclinacion, la cual le mueve siempre á crear lo mejor. Es tambien sorprendente que nuestro autor sostenga aquí (c. V, sec. I, subsec. 4, §. 5), que no hay razon que haya podido inclinar á Dios, que es absolutamente perfecto y dichoso en sí mismo, á crear cosa alguna fuera de sí; cuando ha enseñado él mismo antes (. I, sec. III, §. 8, 9), que Dios obra con un fin, y que su fin es comunicar su bondad. No le era por tanto absolutamente indiferente crear ó no crear, y sin embargo, la creacion es un acto libre. Tampoco le era indiferente crear este mundo ó aquel, crear un caos

perpétuo ó crear un sistema perfectamente ordenado. Por tanto, las cualidades de los objetos, comprendidas en las ideas de estos, constituyen la razon de su eleccion.

22. Nuestro autor, que tan buenas cosas habia dicho antes sobre la belleza y sobre la utilidad de las obras de Dios, ha buscado una salida para conciliarlas con su hipótesis, la cual priva á Dios de todo interés por el bien y la comodidad de las criaturas. La indiferencia de Dios, dice, sólo tiene lugar en sus primeras elecciones; más desde el acto que Dios ha elegido alguna cosa, ha elegido virtualmente todo lo que está necesariamente ligado con ella. Habia una infinidad de hombres posibles igualmente perfectos; la eleccion de algunos, de entre todos ellos, es puramente arbitraria; pero Dios, una vez elegidos, no podia querer lo que fuera contrario á la naturaleza humana. Hasta aquí el autor habla de conformidad con su hipotesis; pero en lo que sigue ya se sale de ella; porque sienta que cuando Dios ha resuelto producir ciertas criaturas, ha resuelto al mismo tiempo, en virtud de su bondad infinita, darles toda la comodidad posible. Nada más razonable que esto, pero tambien nada más contrario á la hipótesis que se ha sentado, y hace bien su autor en preferir destruirla á sostenerla, atestada como está de inconvenientes contrarios á la bondad y á la sabiduría de Dios. Vamos á poner de manifiesto que semejante hipótesis no concuerda con lo que se acaba de decir. La primera cuestion es esta: ¿creará Dios alguna cosa ó no la creará? ¿por qué? El autor ha respondido, que creará alguna cosa, á fin de comunicar su bondad. Por consiguiente, no le es indiferente crear ó no crear. Despues de esto se pregunta: ¿creará Dios tal cosa ó tal otra? ¿por qué? Deberia responder (siendo consecuente) que la misma bondad le hace escoger lo mejor: y, en efecto, el autor á esto viene á parar despues; pero siguiendo su hipótesis, responde que creará tal cosa, pero que no hay un por qué, puesto que Dios es absolutamente

indiferente respecto de las criaturas, las cuales reciben su bondad sólo de su eleccion. Es cierto que nuestro autor varía un tanto lo dicho arriba, (c. V, sec. 5, subsec. V, V, 12) donde expresa que es indiferente á Dios escoger entre hombres iguales en perfeccion, ó entre especies igualmente perfectas de criaturas racionales. Así, segun esta expresion, Dios escogeria más bien la especie más perfecta; y como las especies igualmente perfectas concuerdan más ó ménos con otras, Dios escogerá las que más le agraden; y por consiguiente, desaparecerá la indiferencia pura y absoluta, y el autor viene á coincidir así con nuestros principios. Pero hablemos como lo hace el autor dentro de su hipótesis, y sentemos con él, que Dios escoge ciertas criaturas, aunque le sean completamente indiferentes. Supuesta esta indiferencia, escogerá al punto criaturas irregulares, mal formadas, desgraciadas, caos perpétuos, mónstruos por todas partes, malvados que sean los únicos habitantes de la tierra, diablos que llenen todo el universo; ¡vaya un cuadro de bellos sistemas, de especies perfectas, de hombres honrados y de virtuosos ángeles! No, dirá el autor, habiendo resuelto Dios crear hombres, ha resuelto al mismo tiempo darles todas las comodidades á que puede prestarse el mundo; y lo mismo sucede con todas las demás especies. Yo respondo, que si esta comodidad estuviese ligada necesariamente con la naturaleza de aquellos, el autor hablaria dentro de su hipótesis; pero no siendo esto así, es preciso que conceda que ha habido necesidad de una nueva eleccion, independiente de aquella en virtud de la que se han creado los hombres, y por la cual ha resuelto Dios darles toda la comodidad posible. ¿Pero de dónde nace esta nueva eleccion? ¿procede tambien de una pura indiferencia? Si es así, nada mueve á Dios á prevenir el bien á los hombres, y si algunas veces estos lo alcanzan, será obra del acaso. Pero el autor pretende que Dios ha sido movido á ello por su bondad; luego el bien y el

mal de las criaturas no le son indiferentes, y hay en él elecciones primitivas á que es movido por la bondad del objeto. Dios resuelve por su eleccion, no sólo crear hombres, sino crearlos tan dichosos como sea posible en este sistema. Visto esto, ninguna indiferencia pura queda en pié, y podemos razonar respecto del mundo entero, como hemos razonado con relacion al género humano. Dios ha resuelto crear un mundo; pero su bondad le ha movido al mismo tiempo á escoger uno que tenga todo el órden, regularidad, virtud, y felicidad que sean posibles. Porque yo no hallo que se pueda decir con viso alguno de razon, que Dios ha sido movido por su bondad á hacer á los hombres que ha resuelto crear, tan perfectos como puedan serlo en este sistema, y que no tenga la misma buena intencion respecto del universo entero. Hé aquí como hemos vuelto á la bondad de los objetos; y la indiferencia pura, segun la cual obraria Dios sin motivo, queda completamente destruida por el procedimiento mismo de nuestro hábil autor, en quien la fuerza de la verdad, cuando se ha hecho preciso venir á los hechos, ha prevalecido sobre una hipótesis especulativa, que no puede aplicarse en modo alguno á la realidad de las cosas.

23. No habiendo, por tanto, nada que sea absolutamente indiferente á Dios, que conoce todos los grados, todos los defectos, todas las relaciones de las cosas, y que de un golpe penetra todos los enlaces posibles, veamos por lo ménos si la ignorancia y la insensibilidad del hombre pueden hacer á este absolutamente indiferente en su eleccion. El autor nos regala esta indiferencia pura como si fuese un don precioso. Hé aquí las pruebas que al efecto presenta. 1.° La sentimos en nosotros mismos. 2.° Experimentamos tambien sus signos y propiedades. Podemos hacer ver, añade, que cualesquiera otras causas que puedan determinar nuestra voluntad, son insuficientes. En cuanto al primer punto, pretende que al

sentir en nosotros la libertad, sentimos al mismo tiempo la indiferencia pura. Pero yo no estoy conforme en que sintamos semejante indiferencia, ni que este pretendido sentimiento se siga del de la libertad. Ordinariamente sentimos en nosótros algo que nos inclina á hacer nuestra eleccion; y cuando no podemos, como sucede á veces, dar razon de todos nuestras disposiciones, un poco de atencion nos hace conocer que la constitucion de nuestro cuerpo y de los cuerpos que nos rodean, la aspiracion presente ó precedente de nuestra alma, y otras muchas pequeñas cosas envueltas en estas grandes, pueden contribuir á hacer que gustemos más ó ménos de los objetos, y á formar sobre ellos diversos juicios en diferentes tiempos; sin que haya nadie que atribuya esto á una pura indiferencia ó á no sé qué fuerza del alma, que obre sobre los objetos, como se dice que obran los colores sobre el camaleon. Y así el autor no tiene razon al apelar al juicio del pueblo: sin embargo, lo hace, diciendo que en muchas cosas el vulgo razona mejor que los filósofos. Es cierto que algunos de estos han incurrido en extravagancias, siendo, al parecer, la pura indiferencia una de estas nociones quiméricas. Pero cuando alguno pretende que una cosa no existe, porque el vulgo no la percibe, el pueblo no puede, en este caso, pasar por buen juez, puesto que sólo se rige por los sentidos. Muchos creen que el aire no es nada, cuando no es agitado por el viento. Los más de los hombres desconocen los cuerpos imperceptibles por los sentidos, el fluido que constituye la pesantez ó la elasticidad, la materia magnética, y no digamos nada de los átomos y de otras sustancias indivisibles. ¿Y diremos que estas cosas no existen, porque el vulgo las ignora? En este caso, tambien podríamos decir que el alma obra á veces sin ninguna disposicion ó inclinacion que contribuya á hacerla obrar, porque hay muchas disposiciones é inclinaciones que no son percibidas por el vulgo por falta de atencion y

de meditacion. En cuanto á los signos del poder de que se trata, ya he refutado la ventaja que se le atribuye de ser él el que hace que seamos activos, que seamos la verdadera causa de nuestras acciones, que estemos sujetos á la imputabilidad y á la moralidad, puesto que no son estas buenas señales de su existencia. Hé aquí una que el autor alega, y que tampoco lo es. Consiste en que tenemos en nosotros el poder de oponernos á los apetitos naturales, es decir, no sólo á los sentidos sino tambien á la razon. Pero ya he dicho que á los apetitos naturales se oponen otros apetitos naturales. Se padecen á veces incomodidades, y se padecen con gusto; pero esto es debido á alguna esperanza ó á alguna satisfaccion que van unidas al mal y la sobrepujan: se espera un bien ó se encuentra en el acto mismo. El autor pretende que, merced á este poder que trasforma las apariencias, y que él ha sacado á la escena, es como hacemos agradable lo que al principio nos desagradaba; pero ¿quién no vé que esto nace más bien de que la aplicacion y la atencion al objeto y la costumbre cambian nuestra disposicion, y, por consiguiente, nuestros apetitos naturales? El hábito hace tambien que un grado de frio ó de calor bastante fuerte no nos incomode ya como nos incomodaba antes, y nadie atribuye esto á nuestro poder de elegir. De igual modo, se necesita tiempo para adquirir aquel endurecimiento, ó, más bien, callo, que hace que las manos de ciertos obreros resistan un grado de calor que quemaria las nuestras. El pueblo, á quien apela el autor, juzga muy bien de la causa de este efecto, por más que á veces haga con él aplicaciones ridículas. En una ocasion estaban dos criadas cerca del fuego en la cocina, y como se quemára una de ellas, dijo á la otra: ¡Oh! mi querida compañera, ¿quién podrá soportar el fuego del purgatorio? La otra le respondió: Eres tonta, amiga mia, á todo se acostumbra una.

24. Pero, dirá el autor, este poder maravilloso que

hace que seamos indiferentes á todo, ó que nos inclinemos á todo, segun nuestro puro arbitrio, prevalece aún sobre la misma razon. Y esta es su tercera prueba; á saber, que no se podrian explicar suficientemente nuestras acciones sin recurrir á este poder. Se encuentran miles de personas que desprecian las súplicas de sus amigos, el consejo de sus parientes, las acusaciones de sus conciencias, los suplicios, la muerte, la cólera de Dios, el infierno mismo, para correr tras necedades, que si algo de bueno y soportable tienen, lo deben sólo á su pura y mera eleccion. En este razonamiento todo va bien, salvo las últimas palabras. Porque, fijándose en un caso práctico, se verá que ha habido razones ó causas que han conducido al hombre á hacer la eleccion, y que lazos muy fuertes le ligan con aquellas. Un amorcillo, por ejemplo, jamás nacerá de una pura indiferencia; la inclinacion ó la pasion habrán desempeñado en tal caso su papel; mas el hábito y la obstinacion podrán producir en naturalezas de cierta índole el efecto de arruinarse antes que desprenderse de él. Hé aquí otro ejemplo que el autor cita: un ateo, un Lucilio Vanini (como muchos le llaman, en vez del nombre magnífico que él mismo se daba en sus obras, Julio César Vanini) primero sufrirá el martirio ridículo por su quimérica teoría, que renunciar á su impiedad. El autor no nombra á Vanini, y la verdad es que este hombre negó sus malas opiniones, hasta que se le convenció de haber dogmatizado y de haber sido el apóstol del ateismo. Cuando se le preguntó, si habia un Dios, arrancó yerba del suelo y dijo:

Et levis est cespes qui probet esse Deum.

Más el procurador general del Parlamento de Tolosa se propuso, segun se dice, molestar al primer presidente con quien tenia Vanini mucha relacion, púes enseñaba la filosofía á sus hijos si es que no era su criado, y de aquí que se llevara la inquisicion con rigor: y al ver Vanini

que no habia perdon para él, se declaró en el acto de morir lo que era, es decir, ateo, lo cual nada tiene de extraordinario. Mas aùn cuando hubiera un ateo que se ofreciera al suplicio, la vanidad podia ser una razon bastante fuerte que le moviera á ello, como lo fué en el gimnosofista Calano, y en aquel sofista cuya muerte voluntaria por el fuego nos refiere Luciano. Más el autor cree que esta vanidad misma, esta obstinacion, estas ideas extravagantes, en personas que por otra parte parecen dotadas de buen sentido, no pueden explicarse por los apetitos que nacen de la representacion del bien y del mal, y que nos precisan á recurrir á este poder superior que trasforma el bien en mal, el mal en bien, y lo indiferente en bien ó en mal. Pero no tenemos necesidad de caminar más adelante, pues las causas de nuestros errores son demasiado patentes. En efecto, podemos hacer estas trasformaciones; pero no á la manera de las hadas por un simple acto de este poder mágico; sino porque se oscurecen y se suprimen en nuestro espíritu las representaciones de las cualidades buenas ó malas que van unidas á ciertos objetos; y porque sólo nos fijamos en las que conforman con nuestro gusto ó con nuestras prevenciones; y tambien porque, á fuerza de pensar en ello, se unen á aquellos ciertas cualidades, que sólo se dan en los mismos por accidente ó por la costumbre de contemplarlas. Por ejemplo, yo aborrezco por toda mi vida un manjar regalado; porque siendo niño encontré en él cierta cosa que me disgustó, causándome una gran impresion. Por el contrario, puedo hallar complacencia en ver un defecto natural, sin más razon que la de despertar en mí algo de la idea de una persona que yo estimaba ó queria. Si un jóven ha quedado encantado al ver los grandes aplausos que se le han tributado por algun hecho público afortunado, la impresion de este gran placer le hará maravillosamente sensible á la gloria, y pensará dia y noche en alimentar esta pasion, y por ello hasta despre-

ciará la muerte para conseguir su objeto; porque aun cuando sabe bien que no habrá de sentir lo que de él se diga despues de su muerte, la representacion que de ello se forma de antemano, ejercerá una gran influencia sobre su espíritu. Siempre hay razones semejantes en los actos que parecen á los que no los conocen, los más livianos y extravagantes. En una palabra, una impresion fuerte ó muchas veces repetida puede cambiar considerablemente nuestros órganos, nuestra imaginacion, nuestra memoria, y hasta nuestro razonamiento. Sucede que un hombre, á fuerza de repetir una mentira, inventada quizá por él mismo, llega á tenerla por verdadera. Y como uno se representa muchas veces aquello que le agrada, se va haciendo fácil el concebirlo, y se cree tambien fácil el realizarlo, y de aquí nace el que se persuada fácilmente el hombre de aquello que desea:

Et qui amant ipsi sibi somnia fingunt.

25. Los errores no son nunca voluntarios, absolutamente hablando, aunque la voluntad contribuye muchas veces á ello de una manera indirecta, á causa del placer que encuentra en abandonarse á ciertos pensamientos, ó á causa de la aversion que experimenta con respecto á otros. La bella impresion de un libro contribuye al convencimiento del lector. El aire y las maneras del que habla, previenen favorablemente al auditorio. Se siente uno inclinado á menospreciar doctrinas que proceden de un hombre á quien se mira con desden ó se aborrece, ó de otro que se le parece en algo que nos repugna. Ya he dicho por qué estamos siempre dispuestos á creer lo que nos es útil ó agradable; he conocido personas que en un principio mudaron de religion por consideraciones mundanas, y que despues se han convencido y bien convencido, de que habian adoptado la mejor resolucion. Tambien se ve que

la obstinacion no consiste simplemente en perseverar en una mala eleccion, sino que es además una disposicion á perseverar en ella, que nace de algun bien que uno se figura, ó de algun mal que se teme venga con el cambio. La primera eleccion ha podido haberse hecho por ligereza; pero la idea de mantenerse en ella nace de razones ó impresiones más fuertes. Hay autores de moral que enseñan, que el hombre debe mantenerse en su eleccion, para no ser inconstante, ó para no parecerlo. Sin embargo, la perseverancia es mala, cuando se desprecian las advertencias de la razon, sobre todo, si la materia es bastante importante y debe examinársela con cuidado; mas cuando la idea de cambiar nos es desagradable, fácilmente distraemos la atencion; y por este motivo tiene lugar las más veces la obstinacion. El autor que ha querido achacar la obstinacion á su pretendida indiferencia pura, podia considerar que es preciso, para asirse á una eleccion, algo más que la misma y sola eleccion ó la indiferencia pura; sobre todo, si esta eleccion se ha hecho ligeramente; y es tanto más ligera cuanto mayor es la indiferencia con que se haya adoptado; en cuyo caso será fácil deshacerla, á no ser que la vanidad, el hábito, el interés ó cualquiera otra razon nos obliguen á permanecer firmes en ella. Tampoco hay que imaginar que la venganza agrade sin motivo. Las personas dotadas de un sentimiento vivo, piensan en ella dia y noche, y les es difícil borrar la imágen del daño ó afrenta que han recibido. Imaginan el gran placer que tendrán al verse libres de la idea del menosprecio que les viene á la mente á cada momento, lo cual es causa de que haya personas para quienes es más dulce la venganza que la vida:

Queis vindicta bonum vitâ jucundius ipsâ.

El autor desearia persuadirnos de que, ordinariamente, cuando nuestro deseo ó nuestra aversion se fijan en

algun objeto que no lo merece mucho, el pretendido poder de eleccion le añade el exceso de bien ó de mal que nos impresiona, lo cual hace que aparezcan las cosas buenas ó malas, segun se quiera. Tenia el objeto dos grados de mal natural, y se añaden seis grados de bien artificial mediante el poder que es capaz de elegir sin motivo; y de esa manera se tendrán cuatro grados de bien (c. V. seccion II, subsec. 6, § 7,). Si esto se pudiera practicar, se iria muy léjos, como he mostrado antes. Cree tambien que la ambicion, la avaricia, la manía del juego y otras pasiones frívolas derivan toda su fuerza de este poder (c. V, sec. V, subsec. 6,); pero hay, por otra parte, tantas falsas apariencias en las cosas, tantas ilusiones capaces de aumentar ó disminuir los objetos, tantas relaciones mal fundadas en nuestros razonamientos, que ninguna necesidad hay de esta pequeña hada, es decir, de este poder interno que obra como por encantamiento, y al que el autor atribuye estos desórdenes. Por último, ya he dicho muchas veces, que cuando nos resolvemos en un sentido contrario á la razon reconocida, nos vemos arrastrados á ello por otra razon más fuerte en apariencia, como, por ejemplo, el placer de parecer independientes, ó de llevar á cabo una accion extraordinaria. Hubo en otro tiempo, en la córte de Osnabrug, un preceptor de pajes, que, imitando á Mucio Scævola, puso el brazo en el fuego para contraer una gangrena, á fin de mostrar que la fuerza de su espíritu era mayor que el dolor más agudo. Yo creo que pocos le imitarán; y no sé si seria fácil encontrar un autor, que, despues de haber sostenido la existencia de este poder, capaz de elegir sin motivo, y hasta contra la razon, quisiera probar lo dicho en su libro con su propio ejemplo, renunciando á un gran beneficio ó algun puesto público de consideracion, nada más que para demostrar esta superioridad de la voluntad sobre la razon. Por lo ménos, estoy seguro de que un hombre de buen sentido no lo haria, por-

que advertiria bien pronto que seria un sacrificio inútil, si se le convencia de que no habia hecho otra cosa que remedar la conducta de Heliodoro, obispo de Larisa, quien estimó más su libro de Teagene y de Cariclo (segun se dice) que su obispado; lo cual puede fácilmente suceder cuando no necesita de su cargo para vivir, y cuando se es muy sensible á la gloria. Y así se encuentran todos los dias personas que sacrifican su provecho á sus caprichos, es decir, bienes reales á bienes aparentes.

26. Si quisiera seguir paso á paso los razonamientos de nuestro autor, que repite contínuamente lo que ya hemos examinado, si bien lo hace con nuevos giros y formas elegantes, tendríamos que ir demasiado léjos; pero creo que puedo dispensarme de este trabajo, despues de haber contestado, á mi parecer, á todas sus razones. Lo mejor es que en la parte práctica corrige y rectifica ordinariamente la teoría. Despues de haber sentado en la segunda seccion de este capitulo quinto, que nos aproximamos á Dios por el poder de escoger sin razon, y que, siendo este poder lo más noble que tenemos, es su ejercicio la cosa más capaz de hacernos felices, afirmaciones paradógicas en verdad, puesto que nos asemejamos más bien á Dios por la razon, y nuestra felicidad consiste en seguirla, el autor, despues de dicho esto, aplica un excelente correctivo, porque dice muy bien (§ 5,); que para ser dichosos, debemos acomodar nuestras elecciones á las cosas, puesto que las cosas no están ciertamente muy dispuestas á acomodarse á nosotros; y que, al obrar así, nos conformamos á la voluntad divina. Indudablemente esto, es exacto; pero equivale á decir, al mismo tiempo, que es preciso que nuestra voluntad se ajuste, en cuanto es posible, á la realidad de los objetos y á las verdaderas representaciones del bien y del mal; y, por consiguiente, que los motivos del bien y del mal no son contrarios á la libertad, y que el poder de escoger sin motivo, léjos de servir para nuestra felicidad, es

inútil y hasta perjudicialísimo. Y así resulta que semejante poder no subsiste por fortuna en ninguna parte, y es un ente de razon *razonante*, como algunos escolásticos llaman á las ficciones que no son ni siquiera posibles. Yo las llamaria mejor entes de razon no *razonante*. Hallo tambien que la seccion III (*Elecciones indebidas*) puede pasar, puesto que se dice en ella que no deben escogerse las cosas imposibles, las inconsistentes, las dañosas, las contrarias á la voluntad divina, ni las tenidas antes por los demás. Y el autor observa muy bien, que el que impide sin necesidad la felicidad de otro, choca con la voluntad divina, que quiere que sean todos tan dichosos como sea posible. Otro tanto diré de la seccion IV, donde habla de las fuentes de las elecciones indebidas, que son el error ó la ignorancia, la negligencia, la ligereza en cambiar fácilmente, la obstinacion en no cambiar á tiempo, los malos hábitos, y, por último, los apetitos importunos que nos arrastran muchas veces fuera de ocasion hácia los objetos esternos. La quinta seccion tiene por objeto conciliar las malas elecciones ó los pecados con el poder y la bondad de Dios; y como esta seccion es prolija, se divide en subsecciones. El autor se ha encargado, sin necesidad, de contestar á una gran objeccion; porque sostiene que si no existiera el poder de escoger, absolutamente indiferente en la eleccion, no habria pecado. Pero Dios pudo fácilmente negar á las criaturas un poder tan poco razonable; bastaba á aquellas el ser movidas á obrar por las representaciones de los bienes y de los males; por consiguiente, era fácil á Dios impedir el pecado, segun la hipótesis del autor. Para salir de esta dificultad, no encuentra otro recurso que decir; que, si se suprimiera este poder de las cosas, el mundo se reduciria á ser una máquina puramente pasiva. Pero esto se halla ya sobradamente refutado. Si este poder faltára en el mundo, como por fortuna falta, no habria por qué quejarse. Las almas se contentarán muy bien

con las representaciones de los bienes ó de los males, para hacer sus elecciones, y el mundo continuará siendo tan bello como es. El autor, insistiendo en lo que habia dicho antes, dice que, sin este poder, no habria felicidad; pero ya se ha respondido á esto sobradamente, y ni siquiera visos de verdad hay en esta asercion, ni en las demás paradojas que sienta aquí para sostener su paradoja principal.

27. El autor hace aquí una pequeña digresion sobre la oracion (subsec. 4), y dice que los que oran á Dios, esperan un cambio en el órden natural; en lo cual, á su parecer, se engañan. En el fondo, los hombres se contentarán con que sean oidas sus súplicas, sin curarse de si se cambia ó no el curso de la naturaleza en su favor. Y si se ven auxiliados por los buenos ángeles, no habrá cambio en el órden general de las cosas. Tambien es una opinion muy razonable de nuestro autor la de que hay un sistema de sustancias espirituales, lo mismo que le hay de las corporales, y que aquellas tienen un comercio y comunicacion entre sí, como estas. Dios se sirve del ministerio de los ángeles para gobernar á los hombres, sin que el órden de la naturaleza padezca. Sin embargo, es más fácil sentar estas cosas que explicarlas, como no se acuda á mi sistema de la armonía. Pero el autor vá un poco más adelante. Cree que la mision del Espíritu-Santo fué un gran milagro en un principio, pero que al presente sus operaciones, respecto de nosotros, son naturales. Dejo á su cuidado el explicar esta opinion, y el ponerla de acuerdo con la de otros teólogos. Sin embargo, observo que pone la utilidad natural de la oracion en la fuerza que esta tiene para mejorar el alma, para hacer que dominemos las pasiones, y para procurarnos cierto grado de nueva gracia. Lo mismo, sobre poco más ó ménos, podríamos decir dentro de nuestra hipótesis, segun la que la voluntad sólo obra por motivos; y nos veremos libres de las dificultades en que se vé envuelto el autor con su poder de escoger sin motivo. Tam-

bien se vé embarazado con la presciencia de Dios; porque si el alma es perfectamente indiferente en su eleccion, ¿qué razon suficiente podrá darse del conocimiento de una cosa, si no la puede tomar del fondo de su mismo sér? El autor remite á otro lugar la solucion de esta dificultad, que exigiria, segun él, un libro entero. Por lo demás dice á veces cosas muy buenas sobre el mal moral, y bastante conformes con nuestros principios; por ejemplo, cuando afirma (subsec. 6), que los vicios y los crímenes no disminuyen la belleza del universo, y que más bien la aumentan; al modo que ciertas disonancias ofenderian al oido á causa de su dureza, si se las oyera solas, y sin embargo, mezclándose, hacen que la armonía sea más agradable.

Observa igualmente que se encierran muchos bienes en los males, por ejemplo, la utilidad de la prodigalidad en los ricos y de la avaricia en los pobres, porque esto sirve para que florezcan las artes. Considera en seguida, que no debemos juzgar del universo por la pequeñez de nuestro globo y de todo lo que conocemos, cuyas manchas ó defectos pueden ser tan útiles para realzar la belleza de lo demás, al modo que los lunares, que nada tienen de hermoso en sí mismos, sirven al bello sexo para hermosear el semblante entero, sin que dejen por eso de afear la parte que cubren. Cotta, segun Ciceron, compara la Providencia, cuando da la razon á los hombres, á un médico que da vino á un enfermo, no obstante prever el abuso que puede hacer de él á espensas de su vida. El autor responde que la Providencia hace lo que la sabiduría y la bondad exigen, y que el bien que de aquí resulta, es mayor que el mal. Si Dios no hubiera dado la razon al hombre, no habria hombre, y Dios obraria en tal caso como el médico que quitára la vida á uno para impedirle que se pusiera enfermo. Puede añadirse que la razon no es perjudicial en sí; lo es la falta de razon; y cuando se emplea mal ésta, se razona bien sobre los medios, pero no se razona lo bastan-

te sobre el fin, sobre el mal fin que nos proponemos. Po tanto, siempre es por falta de razon por lo que llevamos á cabo una mala accion. Tambien propone el autor la objecion de Epicuro, que se halla en el libro de Lactancio de la *Cólera de Dios*, cuyos términos son, sobre poco más ó ménos, los siguientes: O Dios quiere suprimir el mal y no puede conseguirlo, en cuyo caso es débil; ó puede y no quiere, lo cual acusaria maldad en él; ó bien le faltan á la vez poder y voluntad, lo que le haria aparecer débil y envidioso á la par; ó, por último, puede y quiere, pero en este caso se preguntará: ¿por qué no lo hace entónces, si es que Dios existe? El autor responde, que ni puede suprimir el mal, ni quiere, sin que por eso sea ni malo ni débil. Yo hubiera dicho más bien, que puede suprimirlo, pero que no lo quiere absolutamente, y con razon; porque suprimiria los bienes al mismo tiempo y quitaria más bienes que males. Ultimamente, habiendo nuestro autor dado fin y cabo á su sábia obra, escribí á seguida un apéndice en que habla de las leyes divinas. Distingue perfectamente estas leyes en naturales y positivas. Observa; que las leyes particulares de la naturaleza de los animales, deben estar sometidas á las leyes generales de los cuerpos; que Dios, propiamente hablando, no se encoleriza cuando ve violadas sus leyes, pero que el órden ha querido que el que peca traiga sobre sí un mal, y que el que hace violencia á los demás, la padezca á su vez. Pero cree que las leyes positivas de Dios indican y predicen el mal más bien que imponerlo. Y esto le da ocasion para hablar de la condenacion eterna de los malos, la cual no sirve ya ni para procurar la enmienda, ni para dar ejemplo, y que no deja de satisfacer la justicia vengadora de Dios, si bien la desgracia es obra de ellos mismos. Sospecha, sin embargo, que estas penas de los malos proporcionan alguna utilidad á los hombres de bien; y duda además de si no vale más verse uno condenado que quedar reducido á la nada; pues-

to que puede suceder que los condenados sean hombres insensatos, capaces de obstinarse en permanecer en su miserable condicion, á causa de una extravagancia de espíritu, que hace, segun nuestro autor, que se aplaudan y se regocijen en sus malos juicios en medio de su miseria, y se complazcan en contrariar la voluntad de Dios. Porque todos los dias se ven personas de mal humor, malignas, envidiosas, que tienen placer en pensar en sus males y en afligirse á sí propios. Estos pensamientos del autor no son despreciables, y á veces he participado yo mismo de otros que se les aceran, pero no me propongo juzgarlos de una manera decisiva. En el §. 271, de mis Ensayos, en que contesté á Bayle, aparece la fábula del diablo que rehusaba aceptar el perdon que un ermitaño le ofrecia de parte de Dios. El baron Andrés Taifel, señor austriaco, caballerizo mayor de Fernando, archiduque de Austria, despues emperador, segundo de este nombre, tomando en cuenta su apellido (que significa diablo en aleman) tomó por divisa un diablo ó sátiro con este mote español: *cuanto más perdido, ménos arrepentido*; en el què se alude á una pasion sin esperanza de que no es posible desprenderse. Y esta divisa la hizo suya despues el conde de Villamediana, español, cuando se le suponia enamorado de la reina. Volviendo á la cuestion de cómo es que con frecuencia los malos tienen bienes y los buenos tienen males, nuestro ilustre autor cree, que á esta duda ha respondido ya satisfactoriamente, sin que le haya quedado ningun escrúpulo. Observa, sin embargo, que muchas veces puede dudarse si los buenos, que están en la miseria, no se han hecho buenos merced á su misma desgracia, y si los malos, que son dichosos, han encontrado quizá su desgracia en la prosperidad misma. Añade, que nosotros somos malos jueces, cuando se trata de conocer, no sólo á un hombre de bien, sino tambien á un hombre dichoso. Se honra muchas veces á un hipócrita, y se desprecia á

otro que tiene una virtud sólida de que no hace afectacion. Es muy difícil estimar la felicidad, y muchas veces se la desconoce cuando se halla bajo los harapos de un pobre que vive contento, mientras que en vano es buscarla en los palacios de algunos grandes. Por último, el autor observa, que la mayor felicidad de este mundo consiste en la esperanza de la bienaventuranza futura, y que puede decirse que nada sucede á los malos que no sirva para la enmienda ó para el castigo, y nada á los buenos que no sirva para su mayor bien. Estas conclusiones cuadran perfectamente con mis opiniones, y nada más propio que ellas para poner remate al libro.

OBSERVACIONES SOBRE WEIGEL. (1)

Apruebo por completo el feliz pensamiento de Weigel de insinuar nociones útiles en el espíritu todavía tierno de los jóvenes, de manera que vaya siempre unida á ellas la práctica de las virtudes. Weigel merece alabanza por su virtud, su constancia y su caridad, merced á las que, despreciando los malos juicios, rompe el hielo y procura poner por obra, teniendo en cuenta la gloria de Dios y el bien público, lo que otros se contentan con desear estérilmente. Por mi parte, si algo puedo influir, no sólo con escritos públicos, sino tambien con exortaciones particulares cerca de mis amigos y maestros, á hacer que acojan favorablemente tan excelentes designios, no tendré inconveniente en consagrarme á ello en todos los momentos y circunstancias. Nada más elegante que las analogías que saca de las cosas matemáticas y que aplica en diversos lugares á la moral; y nada más propio para fijar en los espíritus estos dos órdenes de verdades, y para hacerlas brillar cuando llega el caso de su aplicacion.

(1) Este Weigel, á que se refiere Leibnitz en su crítica, no debe confundirse con otro Weigel, místico y teósofo que florecía en Alemania como á mediados del siglo XVI. Véase á Brucher y Ritter. (*Nota de A. F. Careil.*)

Sin embargo, yo quisiera que mientras pone todo su cuidado en aclimatar por medio la enseñanza práctica las verdades ya descubiertas, no dejara de dar al público los nuevos descubrimientos con que ha enriquecido nuestro tesoro, para que se salven del olvido. Estas dos cosas deben ser objeto de todos nuestros esfuerzos, ya que Dios nos ha dado la facultad de realizarlas. Tambien yo procuro contribuir á ello con mi óbolo en proporcion de mis pobres recursos, y sobre todo trato de extender los límites del arte de inventar á que los matemáticos llaman análisis. Porque la ciencia de la cantidad en general ó de la estimacion (cálculo), como la llama nuestro célebre Weigel, á mi parecer se expone á medias. Se conoce únicamente la parte que trata de las cantidades finitas; y falta la parte más elevada de la matemática general, á saber: la ciencia del infinito, con frecuencia necesaria para la indagacion de las cantidades finitas, y la que quizá he sido yo el primero á enriquecer con preceptos analíticos; y tambien he propuesto un nuevo género de cálculo, al cual han recurrido los hombres más entendidos de los diferentes países por lo general, habiendo confesado Hugens, excelente juez en semejante materias, haber obtenido soluciones de problemas que sin esto hubieran permanecido casi inaccesibles. Pero todo esto lo digo de paso, y sólo me he fijado en ello, porque he creido ver que nuestro Weigel, que no ha comprendido bien mi propósito, teme que se lleven hasta la exajeracion estas indagaciones, como si pudiéramos caminar demasiado adelante en el perfeccionamiento del arte de inventar, al fortificarnos más y más para la conquista de las grandes verdades.

El descubrimiento de las verdades de la metafísica, que son seguramente las más importantes y las que más contribuyen á la verdadera ciencia de las costumbres, me ha ocupado no poco, y estimo en mucho los trabajos de los que se han consagrado á ellas. Pero el arte de demos-

trar las proposiciones de la metafísica, exige en mi opinion precauciones y una extrema exactitud, mayores aún que en los asuntos de que se trata en las matemáticas al uso. La razon de esto es, que, en los números, las figuras y las nociones que dependen de ellos, nuestro espíritu tiene para conducirse un hilo de Ariadna en la imaginacion y en el ejemplo, y se tienen á la mano estos medios de comprobacion que los aritméticos llaman pruebas, y que nos conducen en el acto á descubrir los paralogismos. Pero en la metafísica comun carecemos de estos auxilios, y es preciso suplir con el rigor del razonamiento lo que falta del lado de los medios de prueba y de exámen. Y bien que muchos hombres excelentes nos hayan prometido demostraciones metafísicas, creo que han padecido una ilusion, porque son muy pocas y muy raras las que poseemos de este género que sean verdaderamente dignas de ese título.

Tengo por verdadera y conforme á la doctrina recibida la prueba de Weigel, de que la conservacion divina es la creacion continua de todas las cosas, y creo que esto es una consecuencia de la nocion del sér dependiente y limitado, puesto que dependemos de Dios lo mismo en el primer momento de nuestra existencia que en todos los que le siguen. Luego la creacion y la conservacion sólo difieren en el carácter extrínseco del desenvolvimiento segun que es ó no preexistente, aunque en el fondo es el mismo. La creacion no es, por tanto, mas que una conservacion *comenzada*, y la conservacion una creacion *continuada* (1.) Y

(1) Leibnitz creia, como Weigel, que la conservacion de las sustancias y del universo es una creacion contínua, pero lo creia en absoluto y no en sentido concreto, porque una vez creadas las sustancias, son obra de ellas mismas las modificaciones nacidas de las circunstancias de lugar, tiempo, etc.; porque no hay modificaciones absolutas que necesiten creaciones contínuas, lo cual pone en Dios toda actividad, que es el segundo error del Cartesianismo combatido por Leibnitz. (*Nota del traductor.*)

sin embargo, confieso que al ver la prueba de Weigel, siento sed, y querria todavía algo más para cerrar y hacer perfecta la demostracion de la existencia de Dios que deduce de ella, y que aparece presentada en estos términos en el *Espejo de las Virtudes*, que él mismo dió á luz en Viena.

Se dá por sentado á Dios, es decir, al criador del cielo y de la tierra.

Demostracion. Como la existencia de la esencia de este mundo renace sin cesar en cada instante (segun la observacion 1.), y, sin embargo, esto no se puede verificar á causa de su existencia anterior (ax. 2), porque ya no existe, ni por la nada en la que se ha vuelto á sumir (ax. 3); se sigue de aquí, que fuera de las cosas de este mundo, esencialmente transitorio, se da algo sustancial y durable, que saca á cada instante de la nada las circunstancias de las cosas de este mundo; en otros términos, es preciso dar por sentado un criador del cielo y de la tierra.

Esta demostracion me parece un poco escasa, y en lo que da por concedido, demasiado ámplia, para poder satisfacer al espíritu. Se sirve de una observacion y de dos axiomas que voy á poner en claro para que se vea toda su fuerza.

1.° La observacion es la siguiente: Cuando se encuentra en una cosa, cualquiera que sea, una esencia actual no cambiada, sino tal como era antes, en este caso la cosa que viene á producirse despues es la cosa misma, con la que existia antes, ya subsista la misma la existencia ya sea otra. 2.° El axioma era: La nada no tiene operacion. 3.° El otro axioma era: La nada no puede dar á esta esencia la existencia. Hallo todos los axiomas evidentes, pero la observacion me parece, en parte oscura, y en parte insuficiente, para probar lo que de ella se deduce: oscura, porque no se ha explicado lo bastante la diferencia entre la esencia actual y la existencia; é insuficiente, porque de

qué, permaneciendo la esencia sin mudar, la cosa subsista la misma, segun se supone, no puede inferirse que la existencia misma nazca á cada instante de nuevo. El sentido de la primera observacion, arriba citada, es el siguiente: Si la existencia cambia, pero la esencia no muda, la cosa subsiste, sin embargo, siempre la misma. ¿Pero cómo de esta asercion hiperbólica se puede inferir de una manera absoluta que efectivamente la existencia cambia siempre? Quizá el impresor ú otro han cometido la falta de haber citado en primer lugar una observacion que debió estar oculta en los pliegues de la segunda, la cual, más útil para la cuestion, afirma que la existencia del mundo cambia siempre. Y, en efecto, la primera observacion aprovecha muy poco para el caso, porque (habiendo cambiado la existencia, y la esencia habiendo permanecido la misma), ya subsistan las cosas en el mismo estado, ya no subsistan, bastaria este cambio de existencia para deducir de él la necesidad de un criador: bastaria esto, digo, si la cosa estuviese bastante probada.

Pero ya que aspiramos á proceder con una justa severidad en la demostracion, veamos si despues de esta correccion desaparece la dificultad. ¿No podrán los adversarios preguntar si es cierto que la existencia de las cosas de este mundo es una produccion nueva en cada momento de la duracion, en el sentido de que las cosas mismas son aniquiladas y creadas á cada momento? Me asombro de que se haya erigido en principio lo que tenia tanta necesidad de prueba, puesto que este era el nudo de la dificultad.

Es cierto que los modos de la existencia se renuevan sin cesar, por razon del tiempo, del lugar y de las circunstancias. El sér de hoy es diferente del sér de ayer; una cosa es estar en su jardin y otra estar en su casa; una estar bueno y otra estar enfermo; y hasta puede decirse que nuestra vida de hoy difiere de la vida de ayer, la vida del

jardin de la vida de la casa, la vida sana de la vida enferma.

Pero todos estos cambios respectivos de existencia, todos estos modos diversos, no prueban el cambio de la existencia absoluta, sobre todo un cambio tal que resulte de él el anonadamiento de la cosa. Sin duda, puede haber una diversidad de existencias respectivas, y si se quiere simultáneas, segun las diversas relaciones; y así en ese mismo hecho de hallarnos en el estío pasado en nuestro jardin, podemos distinguir la existencia en estío de la existencia en un jardin, porque la existencia en el tiempo difiere de la existencia local, y el tiempo y el lugar sólo coinciden por accidente. Ahora bien, la existencia en el tiempo está en un flujo perpétuo por la fuerza de su naturaleza, mientras que la existencia local, cuantitativa, circunstancial, tan pronto cambia como subsiste la misma. En cuanto á la existencia absoluta, es siempre la misma, y no múltiple como la relativa. Por lo tanto era preciso probar que el curso del tiempo es sólo el que cambia esta existencia relativa, y que entonces la cosa es aniquilada y creada de nuevo.

Veo que en ciertos pasages de los escolios y aclaraciones, este hombre célebre da por sentados algunos hechos, dignos de ser tomados en cuenta, para probar esta renovacion de la existencia absoluta; pero como en esto precisamente consiste la dificultad, hubiera sido mejor que lo hubiese presentado bajo forma de demostracion; y así cuando dice (esc. dem. pág. 19):

«El tiempo no es otra cosa que la existencia misma de las cosas ó su actualidad, de suerte que la existencia muere y se renueva con el tiempo;» esta asercion carece de prueba. No basta decir que los que hacen estas objecciones no comprenden la naturaleza del tiempo; porque aun suponiendo que no la comprendan, es un deber en el que demuestra, hacer inteligible lo que sienta por medio de

pruebas claras; y el que duda de lo que promete un argumento, no tiene siempre necesidad de razones para dudar, porque para esto le basta, cuando se trata de una demostracion completa, con que quede algo por probar. Puede muy bien, y con más razon, insinuar algun motivo de duda, con lo cual dará ocasion al que demuestra para que profundice más y complete su demostracion. Y así, si el tiempo y la existencia son una misma cosa, podria decirse: hay tantos tiempos como cosas ó existencias de las cosas, y en este caso lo que existe simultáneamente no existe en el mismo tiempo; ¿y no podria inferirse de aquí, que hay una gran distancia entre el tiempo y la existencia de las cosas? Y hé ahí cómo aparece de nuevo la dificultad: á saber, que no se ha probado que el tiempo lleve consigo, en su curso, la existencia absoluta y el anonadamiento de las cosas.

Por último, me queda otra duda de una importancia cuando ménos igual. Si se concede que la existencia de las cosas terrestres, presentes á nuestra vista, está en un perpétuo flujo; que las cosas por consiguiente son pasageras, y que continuamente son creadas por un sér permanente, no se sigue de aquí por necesidad, que este criador sea el criador del cielo y de la tierra, y mucho ménos que sea Dios; porque el adversario responderá, que pueden existir numerosos, innumerables criadores, ó bien diversos séres permanentes, segun la diversidad de las cosas transitorias. Y tambien es necesaria una nueva demostracion para probar la unidad de este sér permanente que produce sin interrupcion las cosas transitorias. En fin, dirá el adversario, que las esencias mismas se crean sin cesar existencias nuevas, que las esencias no se destruyen, sino que subsisten; y es preciso demostrar lo contrario.

Digo todo esto, no porque niegue la verdad de las pruebas que se han producido, ni porque desapruebe las loables intencionès de tan excelente hombre, sino porque

deseo que se las adicione todo lo queles falta para que sus demostraciones alcancen el carácter de demostraciones matemáticas. Espero que el autor y todo juez imparcial reconocerán mi sinceridad y lo distante que estoy de querer embrollar la cuestion con impertinentes dificultades. Los cartesianos se esfuerzan, siguiendo á su maestro, por probar la produccion contínua delas cosas, en cuanto nuestra existencia presente no lleva en sí la existencia futura. Pero se necesita más para resolver la cuestion; porque el adversario dirá, que la existencia presente lleva en sí la existencia futura, si no hay algo que lo impida. Por último, con respecto á la opinion de algunos nuevos cartesianos, que privan á las cosas de la fuerza de obrar, como si Dios sólo lo hiciese todo, y como si las cosas fueran no más que causas ocasionales, opinion que, al parecer, agrada á nuestro Weigel, por mi parte de ninguna manera la apruebo. Pues si bien confieso que en rigor metafísico, una sustancia creada no tiene influencia sobre otra, creo, sin embargo, que las criaturas obran, que tienen fuerza de accion; mas me reservo tratar este punto en lugar oportuno. Pero esto no me impide encontrar en el *Espejo* de Viena cosas muy buenas y pensamientos muy nobles expresados con elegancia; por ejemplo, esta definicion· El grado supremo del amor es la apoteósis.

En efecto, es muy cierto que hay hombres que aman á simples criaturas, hasta el punto de convertirlas en sus dioses, como aquellos de quienes habla la Escritura que convertian su vientre en su dios. Es una observacion muy exacta tambien la que hace cuando dice, que el servilismo es un esceso de humanidad, la conspiracion un esceso de concordia, y se encuentran en él otras muchas definiciones excelentes. Tambien tiene razon al indicar que todo razonamiento exacto es una especie de cálculo; y si Dios lo permite, yo daré nuevas reglas, que serán de una utilidad maravillosa en la práctica para ejercitarse

en aquel. Mientras tanto, nos recrearemos con las elegantes analogías de nuestro Weigel. Cuando trata del arte de bastarse á sí mismo, hace esta observacion llena de delicadeza: que importa poco que una fraccion ó proporcion sea rica ó pobre en cantidad; y que, en igual forma, el que llega á tener su conciencia tranquila, se inquieta poco pensando si ha llegado á la cima de la felicidad terrestre por medio de grandes riquezas, de numerosos esclavos, ó por recursos ordinarios que hayan estado á su alcance. Por lo demás, yo añado aquí mi cálculo, aunque no sea.. (1).

Me he complacido en hacer algunas observaciones al *Espejo* impreso en Viena, porque no habia leido bien este libro, ni el titulado *Aretologisticus*, que se extiende más ámpliamente sobre cuestiones metafísicas. Es en verdad demasiado escaso en razonamientos, como lo son todos los compendios, y pasa por encima de las nociones sin desenvolverlas; pero en la práctica principalmente es donde nos hace ver el uso de la aritmética de las virtudes.

En cuanto á la aritmética tetráctica, creo que en la práctica, á poder cambiar algo, debió hacerlo prefiriendo tomar por base 12 ó 16 en vez de 10, 19; porque cuantos más números elevados contenga la progresion, tanto más espedito será el cálculo, (con tal que la memoria haya retenido las tablas fundamentales de Pitágoras). Pero como se encuentra siempre dificultad en mudar la práctica recibida, debemos contentarnos en los cálculos usuales de este Caton de la aritmética decimal. En cuanto á la teoría y á

(1) Aquí se encuentra la siguiente cláusula que ni al traductor francés ni á nosotros nos ha sido posible descifrar, y que quizá contiene algun error de imprenta. *De cætero prorsus iis calculum meum adjicio (etsi non autoptes) quæ 1 M pp autoptes quisquis demum fuerit pro Veigelianâ docendi ratione Aretologisticâ dixit. (Nota del traductor.)*

la invencion de preciosas verdades en aritmética, que despues aprovechan tanto en la práctica, creo que es preciso, no sólo no preferir la tetráctica á la decimal, sino que se vé uno precisado á recurrir de nuevo á la diádica, que es el sistema más perfecto de todos, el cual no crea hipótesis, pero resuelve completamente las operaciones.

Porque, conforme á la diádica, todos los números se expresan sólo por los caractéres 0 y 1, por la unidad y 0; notable analogía de la creacion de las cosas procedentes de Dios y de la nada. Las criaturas sólo tienen perfeccion por el hecho positivo, Dios; y sólo tienen imperfeccion ó límites por el hecho negativo, la nada. Presentaremos un ejemplo de esta expresion:

POR LOS NUMEROS DECIMALES.	POR LOS NUMEROS BINARIOS.
0	0
1	1
2	10
3	11
4	100
5	101
6	110
7	111
8	1.000
9	1.001
10	1.010
11	1.011
12	1.100
13	1.101
14	1.110
15	1.111
16 etc.	10.000 etc.

Ejemplo del cálculo binario.

Adicion.		Multiplicacion.	
+ 5	+ 101	5	101
+ 7	+ 111	3	11
12 .	1.100	15	101
			101
(1)			1.111

Deberemos observar aquí que las expresiones de la diádica caminan conforme á cierta ley hácia el infinito; lo cual no puede suceder cuando la base es 10 ú otro número, puesto que sólo en el sistema diádico los caractéres nos muestran su orígen ó su dependencia de la unidad y de la nada ó de los primeros principios, expresando así la naturaleza íntima del número. De aquí se sigue, que todos los teoremas numéricos deben aparecer en la série de los números revestidos de estos mismos caractéres. Atendiendo á estos hechos, pueden descubrirse muchos secretos y verdades de alta utilidad para el cálculo práctico. Es digno de notar que esta expresion de la diádica, nos presenta los caractéres que conocian hace ya mucho tiempo los inspectores monetarios, y que obreros entendidos practicaban por medio de los pesos. Y así nos mostraban por la progresion geométrica que podian, con muy pocos pesos, formar el doble de los números dados.

(1) La última parte de este trabajo es oscura, porque se necesitaba ver lo que dijo Weigel, y conocer el cálculo infinitesimal. En este ejemplo de cálculo binario ó diádico, nótese en la adicion, que la suma de 1.100 no es la suma puramente aritmética de los 101 y 111, y sí la cantidad que corresponde en la progresion diádica al 12, suma de los números 5 y 7. En la multiplicacion, el 1.111 es el producto que resulta de multiplicar el 101, que corresponde en la progresion diádica al 5, por el 11, que corresponde en la misma al 3; y, al propio tiempo, el 1.111 cuadra en aquella con el 15, producto de 5 por 3. (*Nota del traductor.*)

Y así, con cinco pesos del valor de 1, 2, 4, 8, 16, combinados de diversas maneras, pueden formar todos los pesos, desde 1 hasta 31. Y con seis pesos de 1, 2, 4, 8, 16, 32, se pueden formar todos, desde 1 hasta 63. Esta cuestion aparece muy claramente resuelta por la representacion de la diádica. Atendidas estas numerosas razones, es claro que debe preferirse este método al tetráctico, cuando se medita sobre los secretos de los números y se quiere aumentar el tesoro de la ciencia.

PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA

Y DE LA GRACIA FUNDADOS EN RAZON.

1714.

1. La sustancia es un sér capaz de accion. Es simple ó compuesta. Es sustancia simple la que no tiene partes. Es sustancia compuesta el conjunto ó agregado de sustancias simples ó de mónadas. *Monas* es una palabra griega, que significa la unidad, ó lo que es uno.

Los compuestos, ó los cuerpos, son multitudes; y las sustancias simples, las vidas, las almas, los espíritus, son unidades. Y es imprescindible que haya sustancias simples por todas partes, porque si no hubiese simples no habria compuestos; y por consiguiente, toda la naturaleza está llena de vida.

2. No teniendo las mónadas partes, ni pueden formarse ni pueden deshacerse. No pueden comenzar ni concluir naturalmente; y duran por lo mismo tanto como el universo, el cual cambiará, pero no será destruido. No pueden tener figuras, porque si las tuvieran, tendrian partes. Por consiguiente, una mónada en sí misma, y en un momento dado, sólo puede discernirse de otra por las cualidades y acciones internas, que no pueden ser otra cosa que sus percepciones (es decir, las representaciones de lo

compuesto, ó de lo que está fuera de lo simple) y sus inclinaciones (es decir, sus tendencias á pasar de una percepcion á otra), que son los principios del cambio. Porque la simplicidad de la sustancia no impide la multiplicidad de las modificaciones, que deben encontrarse juntas en esta misma sustancia simple; y han de consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que son exteriores.

Sucede lo que en un centro ó punto, en el cual, por simple que él sea, se encuentran una infinidad de ángulos formados por las líneas que concurren en él.

3. Todo está lleno en la naturaleza. Hay sustancias simples, separadas efectivamente las unas de las otras por acciones propias, que cambian continuamente sus relaciones: y cada sustancia simple ó cada mónada, que constituye el centro de una sustancia compuesta (como, por ejemplo, de un animal) y el principio de su unidad *(unicité)*, está rodeada de una masa compuesta de una infinidad de otras mónadas, que constituyen el cuerpo propio de esta mónada central, conforme á las afecciones del cual representa esta, como en una especie de centro, las cosas que están fuera de ella. Este cuerpo es órgánico, cuando forma una especie de autómata ó máquina de la naturaleza, que es máquina, no sólo en el todo, sino tambien en las más pequeñas partes que se pueden observar en ella. Y como, á causa de la plenitud del mundo, todo está ligado, y cada cuerpo obra sobre los otros cuerpos, más ó ménos, segun la distancia, viéndose al mismo tiempo afectado por reacion, se sigue de aquí que cada mónada es un espejo vivo, ó dotado de accion interna, representativa del universo, segun su punto de vista, y tan ordenada como el universo mismo. Y las percepciones nacen en la mónada las unas de las otras por la ley de los apetitos ó inclinaciones, ó de las causas finales del bien y del mal, que consisten en las percepciones notables, arregladas ó desarregladas, á la manera que los cambios de los cuer-

pos y los fenómenos exteriores nacen los unos de los otros por las leyes eficientes, es decir, de los movimientos. Y así hay una armonía perfecta entre las percepciones de la mónada y los movimientos de los cuerpos, una armonía preestablecida desde el principio entre el sistema de las causas eficientes y el de las causas finales; en lo cual consiste la armonia y la union física del alma y el cuerpo, sin que el uno pueda cambiar las leyes del otro.

4. Cada mónada, con un cuerpo particular, forma una sustancia viva. Y así, no sólo hay vida por todas partes, unida á los miembros ú órganos, sino que hay una infinidad de grados en las mónadas, en cuanto dominan las unas mas ó ménos á las otras. Mas cuando la mónada tiene órganos tan ajustados, que por su medio hay como realce y distincion en las impresiones que reciben, y por consiguiente en las percepciones que las representan (como, por ejemplo, cuando por medio de la figura de los humores en los ojos, los rayos de luz se concentran y obran con más fuerza), esto puede hacer que se camine hasta la sensacion, es decir, hasta una percepcion acompañada de memoria; esto es, que subsista un cierto eco por largo tiempo para hacerse oir en una ocasion dada; y á un viviente de esta clase se le llama animal, así como á su mónada se la llama un alma. Y cuando esta alma es elevada hasta la razon, constituye una cosa más sublime y se la incluye entre los espíritus, como explicaremos bien pronto.

Es cierto que los animales están á veces en el estado de simples vivientes, y sus almas en el estado de simples mónadas; á saber, cuando sus percepciones no se distinguen lo bastante para que sea posible recordarlas, como sucede en un profundo sueño no acompañado de ensueños, ó en un desvanecimiento; pero las percepciones que se han hecho enteramente confusas, deben desenvolverse de nuevo en los animales por las razones que bien pronto expondré. Y así es muy bueno distinguir entre la

percepcion, que es el estado interior de la mónada que representa las cosas externas, y la *apercepcion*, que es la conciencia ó conocimiento reflexivo de este estado interior, que no le tienen todas las almas, ni siempre una misma alma. Los cartesianos, por no hacer esta distincion, han incurrido en error, al prescindir de las percepciones que no se *aperciben*, á la manera que el vulgo tiene por imaginarios los cuerpos no perceptibles por los sentidos. Esto ha hecho creer á los mismos cartesianos, que sólo los espíritus son mónadas, que las bestias no tienen alma, y ménos todavía otros principios de vida. Y así como han chocado en este punto con la opinion comun de los hombres, al negar la sensacion á las bestias; se han acomodado por lo contrario demasiado á las preocupaciones del vulgo, al confundir un largo vértigo, que nace de una gran confusion de percepciones, con una muerte verdadera en la que cesa toda percepcion; con lo cual han dado fuerza á la infundada opinion de los que admiten la destruccion de algunas almas, y á la deplorable de algunos, que se la echan de despreocupados, que han combatido la inmortalidad de la nuestra.



5. Hay entre las percepciones de los animales un enlace que tiene alguna semejanza con la razon; pero que sólo está fundado en la memoria de los hechos y de ninguna manera en el conocimiento de las causas. Y así, un perro huye del palo con que se le ha castigado, porque la memoria le representa el dolor que el baston le causó. Y los hombres, en tanto que son empíricos, es decir, en las tres cuartas partes de sus acciones, sólo obran como las bestias; por ejemplo, se espera que alumbrará el sol mañana, porque así lo acredita la experiencia. Sólo el astrónomo lo preve por razon; y hasta esta prediccion fallará al cabo, cuando la causa del dia que no es eterna, cese. Pero el razonamiento verdadero depende de las verdades necesarias y eternas, como las de la lógica, las de los

números, las de la geometría, que constituyen la conexion indudable de las ideas y sus consecuencias infalibles. Los animales en que no se notan estas consecuencias, se les llama bestias; pero á los que conocen estas verdades necesarias, se les llama propiamente animales racionales, y á sus almas, espíritus. Estas almas son capaces de practicar actos reflexivos y de considerar lo que se llama *yo*, sustancia, mónada, alma, espíritu; en una palabra, las cosas y las verdades inmateriales. Esto es lo que nos hace capaces para las ciencias ó los conocimientos demostrativos.

6. Las indagaciones de los modernos nos han enseñado, y la razon lo confirma, que los vivientes, cuyos órganos nos son conocidos, es decir, las plantas y los animales, no proceden de una putrefaccion ó de un caos, como creyeron los antiguos, sino de semillas preformadas, y por consiguiente de la trasformacion de vivientes preexistentes. Hay pequeños animales en las semillas de los grandes, las cuales, por medio de la concepcion, toman un revestimiento nuevo que ellos se apropian, y que les da el medio de alimentarse y crecer, para pasar á un teatro más extenso y llevar á cabo la propagacion del animal grande. Es cierto que las almas de los animales espermáticos humanos no son racionales y sólo se hacen tales cuando la concepcion eleva estos animales á la naturaleza humana. Y como los animales, por lo general, no nacen por entero en el momento de la concepcion ó generacion, no perecen tampoco por entero en lo que llamamos muerte; porque es racional que lo que no comienza naturalmente, tampoco concluya en el órden de la naturaleza. Y así lo que hacen es abandonar su máscara ó su vieja vestidura, y volver á un teatro más sutil, donde pueden ser tan sensibles y estar tan bien arreglados como en el grande que acaban de dejar. Y esto que digo de los animales grandes, tiene tambien lugar en la generacion y en la muerte de los anima-

les espermáticos más pequeños, que, en proporcion con otros, pueden pasar por grandes; porque todo camina hasta el infinito en la naturaleza.

Y así no sólo las almas, sino tambien los animales son inengendrables é imperecibles: lo único que sucede es que son desenvueltos, envueltos, revestidos, despojados, trasformados; las almas nunca abandonan por entero su cuerpo, ni pasan de uno á otro que sea enteramente nuevo para ellas.

No hay, por tanto metempsícosis, pero sí metamórfosis; los animales cambian, toman y dejan sólo partes; lo cual se verifica poco á poco por medio de pequeñas partículas insensibles, aunque de una manera contínua, en la nutricion; y de repente, de una manera visible, aunque raras veces, en la concepcion ó en la muerte, mediante las que se adquiere ó se pierde todo á la vez.

7. Hasta aquí sólo hemos hablado meramente como físicos; ahora es preciso que nos elevemos á la metafísica, sirviéndonos del gran principio, poco utilizado por lo comun, segun el cual no se hace cosa alguna sin razon suficiente; es decir, que nada se realiza sin que sea posible, al que conozca perfectamente las cosas, dar una razon que baste para determinar y resolver por qué ha sido así y no de otra manera. Sentado este principio, la primera pregunta que hay derecho á hacer es esta: ¿Por qué existe algo con preferencia á la nada? Porque la nada es más sencilla y más fácil que el algo. Además, supuesto que las cosas deban existir mejor que la nada, es preciso dar la razon de por qué deben existir de esta y no de otra manera.

8. Ahora bien, esta razon suficiente de la existencia del universo, no puede encontrarse en la série de las cosas contingentes, es decir, de los cuerpos y de sus representaciones en las almas; porque, siendo la materia indiferente en sí misma al movimiento y al reposo, y á un movimiento como á otro, no podria encontrarse en ella la

razon del movimiento, y ménos todavía la de un movimiento dado. Y aunque el movimiento presente, que está en la materia, procede del precedente, y éste, á su vez, de otro anterior, no por esto se adelantaria nada, aunque se caminára todo cuanto se quisiera, porque siempre quedaría en pie la misma pregunta. Y así, es preciso que la razon suficiente, la cual no tiene ya necesidad de ir en busca de otra razon, se halle fuera de esta série de cosas contingentes, y se encuentre en una sustancia, que sea su causa, ó que sea un sér necesario, que lleve en sí la razon de su existencia; porque de otra manera no tendríamos todavía una razon suficiente que nos condujera al término. A esta última razon de las cosas se llama Dios.

9. Esta sustancia simple primitiva debe encerrar eminentemente las perfecciones contenidas en las sustancias derivativas que son sus efectos; y así tendrá un poder, una voluntad y un conocimiento perfectos; es decir, estará dotada de una omnipotencia, de una omnisciencia y de una bondad soberanas. Y como la justicia, tal como se la toma generalmente, no es más que la bondad conforme á la sabiduría, es preciso que haya igualmente una justicia soberana en Dios. La razon que ha hecho que existan las cosas á causa de él, hace tambien que dependan de él al existir y al obrar, y de él reciben continuamente la perfeccion que pueden alcanzar; mas la imperfeccion que les queda, nace de la limitacion esencial y original de la criatura.

10. De la perfeccion suprema de Dios se deduce que, al producir el universo, ha escogido el mejor plan posible, en el cual se encuentra la variedad más grande junto con el órden más completo; el terreno, el lugar, el tiempo, perfectamente combinados; los efectos y resultados producidos por los procedimientos más sencillos; y en las criaturas, el mayor grado de poder, de conocimiento, de felicidad y de bondad, de que el universo era susceptible. Porque aspirando todos los mundos posibles á la existencia

ante el entendimiento de Dios, en proporcion de sus perfecciones, el resultado de todas estas pretensiones ha debido ser el mundo actual, el más perfecto que es posible. Sin esto, no se podria dar razon de por qué las cosas han marchado de esta manera más bien que de otra.

11. La sabiduría suprema de Dios le ha hecho escoger, sobre todo, las leyes del movimiento más ajustadas y conformes con las razones abstractas ó metafísicas. Se conserva en él la misma cantidad de fuerza total y absoluta ó de accion; la misma cantidad de fuerza respectiva ó de reaccion; y por último, la misma cantidad de fuerza directiva. Además la accion es siempre igual á la reaccion, y el efecto entero es siempre equivalente á su causa plena. Es cosa sorprendente el que sólo por la consideracion de las causas eficientes, ó de la materia, no se podia dar razon de estas leyes del movimiento descubiertas en nuestro tiempo, algunas de ellas por mí. Porque he hallado que es preciso recurrir á las causas finales, y que estas leyes no dependen del principio de la necesidad, como las verdades lógicas, aritméticas y geométricas y sí del principio de la conveniencia, es decir, de la eleccion de la sabiduría. Y para los que son capaces de profundizar estas materias, es esta una de las pruebas más eficaces y sensibles de la existencia de Dios.

12. Síguese tambien de la perfeccion del autor supremo, que no sólo el órden del universo entero es el más perfecto posible, sino que cada espejo vivo representa á aquel desde su punto de vista; es decir, que cada mónada, cada centro sustancial, debe tener sus percepciones y sus apetitos arreglados perfectamente para que sea compatible con todo lo demás. De donde se sigue tambien, que las almas, es decir, las mónadas más dominantes, ó más bien los animales, no pueden ménos de salir del estado de adormecimiento á que la muerte ú otro accidente puede reducirlos.

13. Porque todo está arreglado, en las cosas, de una vez para siempre con todo el órden y correspondencia que son posibles; como que la sabiduría y la bondad supremas no pueden obrar sino en una perfecta armonía. Lo presente está preñado y lleva en su seno lo porvenir; lo futuro puede leerse en lo pasado; lo lejano está expresado en lo próximo. Podria conocerse la belleza del universo en cada alma, si fuese posible desenrrollar todos sus repliegues, que sólo con el tiempo se desenvuelven sensiblemente. Pero como cada percepcion distinta del alma comprende una infinidad de percepciones confusas que envuelven todo el universo, el alma misma no conoce las cosas que percibe sino en tanto que tiene de ellas percepciones distintas y señaladas; siendo su perfeccion proporcionada al número de estas.

Cada alma conoce el infinito, lo conoce todo, pero confusamente. Al modo que, cuando me paseo á la orilla del mar y oigo el gran ruido que esta hace, oigo los ruidos particulares de cada ola que componen el ruido total, pero sin discernirlos; así nuestras percepciones confusas son el resultado de las impresiones que todo el universo hace en nosotros. Lo mismo sucede con cada mónada. Sólo Dios tiene conocimiento distinto de todo; porque es el orígen de todo. Se ha dicho con razon, que es como un centro que está en todas partes, pero que su circunferencia no está en ninguna, en cuanto todo le es presente inmediatamente, sin alejamiento alguno de este centro.

14. Con respecto al alma racional ó al espíritu, hay en él algo más que en las mónadas, y tambien que en las simples almas. El alma racional no es sólo un espejo del universo de las criaturas, sino tambien una imágen de la Divinidad. El espíritu, además de tener una percepcion de las obras de Dios, es capaz de producir algo parecido á estas, aunque en pequeño. Porque prescindiendo de las maravillas de los ensueños, en los que, sin dificultad y

sin quererlo, inventamos cosas en las que seria preciso pensar por mucho tiempo, para poderlas hallar cuando se despierta, nuestra alma tambien es arquitectónica en las acciones voluntarias, y al descubrir la ciencia conforme á la que ha arreglado Dios las cosas (*pondere*, *mensura*, *numero*), imita en su esfera y en el pequeño mundo en que le es dado funcionar, lo que Dios hace en el mundo grande.

15. Por esta razon todos los espíritus, sean hombres, sean génios, al entrar por medio de la razon y de las verdades eternas en una especie de sociedad con Dios, son miembros de la ciudad de Dios; es decir, del Estado más perfecto, formado y gobernado por el más grande y mejor de los monarcas; en el que no hay crímen sin castigo, ni acciones buenas sin recompensas proporcionadas; y en el cual reina toda la virtud y la felicidad que son posibles, y esto no merced á un trastorno de la naturaleza, como si lo que Dios prepara á las almas turbára las leyes de los cuerpos, sino por el órden mismo de las cosas naturales, en virtud de la armonía preestablecida de todo tiempo entre el reino de la naturaleza y el de la gracia, entre Dios como arquitecto y Dios como monarca; de suerte que la naturaleza conduce á la gracia, y la gracia perfecciona la naturaleza, sirviéndose de ella.

16. Y así, aunque la razon no pueda enseñarnos el pormenor del gran porvenir reservado á la revelacion, podemos estar seguros por este mismo motivo de que las cosas están hechas de una manera que excede á nuestros deseos. Siendo Dios, ademas, la sustancia más perfecta y dichosa, y, por consiguiente, la más digna de ser amada, y consistiendo el amor puro verdadero en un estado que hace que gocemos con las perfecciones y con la felicidad de lo que se ama, este amor debe proporcionarnos el placer mayor de que somos capaces, cuando ese objeto es el mismo Dios.

17. Es fácil amarle como debe amársele, si le conocemos en los términos que acabamos de decir. Porque Dios no sea sensible á nuestros sentidos externos, no por eso deja de ser muy digno de ser amado, y de causarnos un gran placer. Es sabido hasta qué punto se lo proporcionan á los hombres los honores, aunque no consistan en cualidades perceptibles por los sentidos externos.

Los mártires y los fanáticos, aunque el efecto sea en estos últimos desarreglado, prueban el valor que tiene el placer del espíritu; y lo que es más, que los placeres mismos de los sentidos se reducen á placeres intelectuales confusamente conocidos.

La música nos encanta, aunque su belleza consiste tan sólo en la armonía de los números y en la cuenta, de que no nos apercibimos, pero que no por eso deja de hacerla el alma, de las vibraciones de los cuerpos sonoros que se chocan á ciertos intervalos. Los placeres que la vista encuentra en las proporciones son de la misma naturaleza; y con los que causan los demás sentidos sucederá una cosa semejante, aunque no podamos explicarlo distintamente.

18. Hasta puede decirse, que el amor de Dios nos hace presentir al presente el goce de una felicidad futura. Y aunque es desinteresado, por eso mismo constituye nuestro mayor bien é interés, aunque no se le buscase y se atendiera tan sólo al placer que proporciona, sin parar mientes en la utilidad que produce; porque él nos dá una perfecta confianza en la bondad de nuestro autor y señor, la cual produce una verdadera tranquilidad de espíritu; no al modo de la de los estóicos, resignados á la paciencia por la fuerza, sino mediante un contento presente, que es garantía de una felicidad futura. Y además del placer presente, ninguna otra cosa puede ser más útil para el porvenir, porque el amor de Dios satisface tambien nuestras esperanzas y nos conduce por el camino de la supre-

ma felicidad, en cuanto, por virtud del perfecto órden establecido en el universo, todo se realiza para lo mejor posible, tanto respecto al bien general, como al mayor bien particular de los que tienen esta conviccion y están contentos con la gobernacion divina del universo; lo cual no puede faltar en los que saben amar el orígen de todo bien. Es cierto que la suprema felicidad, cualquiera que sea la vision beatífica ó conocimiento de Dios que la acompañe, no puede ser plena y completa; porque siendo Dios infinito, no puede ser conocido enteramente.

Así que nuestra felicidad nunca consistirá, ni debe consistir, en un goce completo, en que no hubiere nada que desear, y que haria á nuestro espíritu estúpido; sino en un progreso contínuo en el camino de nuevos goces y de nuevas perfecciones.

LA CAUSA DE DIOS,

defendida por su justicia en armonía con sus demás perfecciones y con todas sus acciones.

1. *El Tratado apologético de la causa de Dios*, no sólo tiene por fin la gloria divina, sino tambien nuestra utilidad, en cuanto nos proporciona el medio de honrar la grandeza de Dios, es decir, su poder y su sabiduría, de amar su bondad, así como la justicia y la santidad que proceden de ella, y de imitarlas hasta donde nos es posible. Este tratado comprende dos partes, la primera de las cuales puede considerarse como preparatoria, y la segunda como principal. Aquella trata separadamente de la grandeza y de la bondad divinas; la segunda, de cosas que pertenecen á ambas consideradas en conjunto, como la Providencia, que se extiende á todas las criaturas, y el gobierno de los séres inteligentes, sobre todo, con relacion á la piedad y á la salvacion.

2. Los teólogos rígidos han dado más importancia á la grandeza que á la bondad divina; los teólogos laxos han hecho lo contrario. Los verdaderos ortodoxos tienen igual-

mente en cuenta ambas perfecciones. Puede llamarse antropomorfismo al error de los que rebajan la grandeza de Dios; y despotismo, al error de los que suprimen su bondad.

3. Debe defenderse esmeradamente la grandeza de Dios, sobre todo, contra los socinianos y algunos semi-socinianos, el más reprensible de los cuales es Conrado Vorst. Puede reducirse la grandeza á dos puntos principales: la omnipotencia y la omnisciencia.

4. La omnipotencia comprende, de una parte, la independencia de Dios con relacion á todas las cosas; y de otra, la dependencia de todas las cosas respecto de Dios.

5. La independencia de Dios brilla en la existencia y en la accion: en la existencia, en cuanto es necesario y eterno, y, como suele decirse, en cuanto existe por sí mismo, de donde resulta su inmensidad.

6. En la accion, en cuanto Dios es independiente, natural y moralmente: naturalmente, en cuanto es perfectamente libre, y se determina á obrar sólo por sí mismo; y moralmente, en cuanto es irresponsable ἀνυπεύθυνος es decir, que no tiene superior.

7. La dependencia de las cosas, relativamente á Dios, se extiende, de una parte, á todos los posibles, es decir, á todo lo que no implique contradiccion; y de otra, á todos los actuales.

8. La posibilidad misma de las cosas, cuando no existen en acto, tiene el fundamento de su realidad en la existencia divina; porque si Dios no existiera, nada sería posible, y los posibles existen de toda eternidad en las ideas del entendimiento divino.

9. Los actuales dependen de Dios en la existencia y en la accion; y dependen, no sólo de su inteligencia, sino tambien de su voluntad. Dependen de él, respecto de la existencia, en cuanto todas las cosas han sido creadas li-

bremente por Dios, y se conservan por él; pues no sin razon se ha dicho que la conservacion divina es una creacion contínua, al modo del rayo que emana contínuamente del sol; si bien las criaturas no proceden de la esencia divina, ni son sus emanaciones necesarias.

10. Con respecto á la accion, los séres dependen de Dios, en cuanto concurre á sus acciones en la medida que hay en ellas algun grado de perfeccion, el cual debe emanar siempre de Dios.

11. Pero el concurso de Dios (hasta el ordinario y no milagroso), es á la vez inmediato y especial: inmediato, en cuanto el efecto no depende sólo de Dios por proceder su causa de él, sino tambien porque Dios no concurre ménos ni de más lejos á la produccion del efecto que á la de su causa.

12. Su concurso es especial, en cuanto tiene por objeto, no sólo la existencia de la cosa y del acto, sino tambien el modo de existencia y las cualidades, en tanto que contienen algun grado de perfeccion; la cual emana siempre de Dios, padre de las luces y dispensador de todo bien.

13. Pasemos ahora del poder de Dios á su sabiduría, la cual, á causa de su inmensidad, se llama omnisciencia. Como es de suyo perfectísima como la omnipotencia, comprende toda idea y toda verdad, es decir, todas las cosas, lo mismo las simples que las complejas, que pueden ser objeto del entendimiento, y se extiende igualmente á los posibles que á los actuales.

14. La ciencia de los posibles es la que se llama ciencia de simple inteligencia; se extiende á la vez á los séres y á sus relaciones; y estas como aquellos son necesarios ó contingentes.

15. Los posibles contingentes pueden concebirse como separados y como coordinados en una infinidad de mundos enteros posibles, todos los que son conocidos perfec-

tamente por Dios por más que sea uno sólo el que ha llegado á existir; porque es inútil figurarse muchos mundos actuales, cuando uno sólo abraza para nosotros la universalidad de las criaturas de todos los lugares y de todos los tiempos, y en este sentido empleamos aquí la palabra *mundo*.

16. La ciencia de las cosas actuales, ó del mundo que ha alcanzado la existencia, y de todas las cosas pasadas, presentes y futuras contenidas en él, se llama *ciencia de vision*; y no difiere de la ciencia de *simple inteligencia* de este mismo mundo considerado como posible, sino en cuanto se le añade el conocimiento reflexivo del decreto mediante el cual le ha dado Dios la existencia; no habiendo necesidad de buscar otro fundamento á la presciencia divina.

17. La ciencia llamada generalmente ciencia media, está comprendida en la ciencia de simple inteligencia en el sentido que queda explicado. Sin embargo, si se quiere que haya una ciencia media entre la ciencia de simple inteligencia y la de vision, podrán concebirse la ciencia de simple inteligencia y la ciencia media de otra manera de como se hace ordinariamente; de tal modo, que á la ciencia media correspondan, no sólo los futuros condicionales, sino tambien universalmente todos los posibles contingentes. Y así, tomando en un sentido más restringido la ciencia de simple inteligencia, corresponderán á ella las verdades posibles y necesarias; á la ciencia media, las posibles y contingentes; y á la ciencia de vision, las contingentes y actuales. Y la ciencia media tendrá de comun con las otras dos el abrazar las verdades posibles con la primera, y las verdades contingentes con la última.

18. Esto es lo que teniamos que decir respecto á la grandeza de Dios; tratemos ahora de su bondad. Así como la sabiduría ó el conocimiento de lo verdadero constituye la perfeccion de la inteligencia, así la bondad ó la tenden-

cia al bien es la perfeccion de la voluntad. Toda voluntad tiene por objeto el bien por lo ménos aparente; pero la voluntad divina tiene únicamente por objeto lo que es á la vez bueno y verdadero.

19. Consideraremos por lo mismo la voluntad y su objeto, es decir, el bien ó el mal, ó lo que determina á querer ó no querer. De esta manera examinaremos la naturaleza y las especies de la voluntad.

20. A la naturaleza de la voluntad pertenece esencialmente la libertad, que consiste en que la accion voluntaria sea espontánea y deliberada, de manera que excluya la necesidad, la cual no consiente la deliberacion.

21. Esta necesidad que se excluye, es la necesidad metafísica, cuyo contrario es imposible ó implica contradiccion; pero no la necesidad moral, cuyo opuesto es la desconveniencia. Porque aunque Dios no puede engañarse al escoger, y, por consiguiente, escoge siempre lo mejor, este atributo, léjos de oponerse á la libertad, la hace más perfecta. Otra cosa sería, si hubiera un solo objeto posible de la voluntad ó una sola manera de ser posible en las cosas; porque únicamente en este caso no habria eleccion, y no se podria alabar la sabiduría ni la bondad del agente.

22. Por esto se equivoca, ó se expresa impropiamente, el que dice, que no hay más cosas posibles que las que se hacen ó llegan á ser actuales, ó que Dios escoge. Este fué el error del estóico Diodoro, segun Ciceron, y entre los cristianos, de Abelardo, Wiclef y Hobbes. Más adelante me extenderé sobre este punto, cuando trate de la libertad humana.

23. Hé aquí lo que concierne á la naturaleza de la voluntad. Despues viene su division; y, atendida la exigencia actual de nuestro especial objeto, consideraremos la voluntad bajo dos aspectos, dividiéndola, al tenor del primero, en voluntad antecedente y consiguiente; y al te-

nor del segundo, en voluntad productiva y permisiva.

24. Segun la primera division, la voluntad es antecedente ó prévia, consecuente ó final; ó lo que es lo mismo, es *inclinativa ó decretoria*, siendo la una ménos completa, y la otra completa y absoluta. A la verdad, algunos teólogos acostumbran á explicar esta division de una manera que es diferente á primera vista, diciendo, á saber: que la voluntad divina antecedente, por ejemplo, la de salvar á todos los hombres, precede á la deliberacion; miéntras que la voluntad consecuente, como la de condenar á una parte de aquellos, la sigue. Pero la primera precede y la segunda sigue tambien á las otras voliciones de Dios, puesto que la misma consideracion del hecho de las criaturas, no sólo se le presupone por ciertas voliciones de Dios, sino que presupone en él otras voliciones, sin las cuales no puede suponerse el hecho de las criaturas. Por esta razon Tomás, Scoto y otros comprenden esta division como nosotros, es decir, en el sentido de que la voluntad antecedente tiene por fin algun bien en sí, y en particular segun el grado de perfeccion de cada sér, de suerte que esta voluntad se refiere sólo á algo especial; mientras que la voluntad consecuente tiene en cuenta la totalidad de las cosas, y contiene la determinacion última, de suerte que es absoluta y *decretoria*; y cuando se trata de la voluntad divina, tiene siempre su pleno efecto. Por lo demás, si alguien no aprueba nuestra explicacion, no disputaremos con él por cuestion de palabras: á las de *antecedente y consiguiente*, puede sustituir, si quiere, las de *prévia* y *final*.

25. La voluntad antecedente es completamente séria y pura, y no se la debe confundir con la veleidad (que consiste en que se querria si se pudiera, y se quisiera poder) que no puede pertenecer á Dios, ni con la voluntad condicional, de la que no se trata aquí. La voluntad antecedente en Dios tiende á producir todo bien y á rechazar todo

mal, en tanto que son tales, es decir, á producir todas las cosas y á rechazar todas las cosas malas en proporcion que son lo uno ó lo otro. Hasta qué punto esta voluntad es séria, lo prueba la declaracion de Dios mismo, al afirmar con la mayor seguridad, que no quiere la muerte del pecador, que quiere la salvacion de todos, y que aborrece el pecado.

26. La voluntad consecuente resulta del concurso de todas las voluntades antecedentes; es decir, que cuando los efectos de todas ellas no pueden tener lugar á la vez, se obtiene el mayor y mejor efecto que pueda producirse por el poder. Esta voluntad ordinariamente se la llama decreto.

27. Es, por lo tanto, evidente, que las mismas voliciones antecedentes no carecen enteramente de efecto, sino que tienen su eficacia propia; por más que ese efecto no sea siempre pleno, en cuanto es limitado por el concurso de otras voliciones antecedentes. Mas la voluntad decretoria, resultante dé todas las voluntades inclinativas, alcanza siempre su pleno efecto, siempre que la voluntad no carezca de poder, y seguramente no puede carecer de él la de Dios; porque sólo con respecto á la voluntad decretoria puede tener lugar el axioma que dice: el que puede y quiere, obra; porque, como él comprende en el poder la ciencia necesaria para obrar, no puede faltar nada al acto ni intrínseca ni extrínsecamente. Y nada pierde Dios de su felicidad ni de su perfeccion cuando cada una de sus voliciones no obtiene un pleno efecto; porque sólo quiere el bien segun el grado de bondad propio de cada sér; y su voluntad se da por satisfecha cuando obtiene el mejor resultado.

28. La segunda division de la *voluntad* comprende: la voluntad *productiva*, que se refiere á sus propios actos, y la *permisiva*, que se refiere á los actos extraños. Porque á veces es permitido dejar obrar (es decir, no impedir)

ciertas cosas que no es permitido hacer, como los pecados de que hablaremos luego. Y el objeto propio de la voluntad permisiva no es la cosa permitida, sino el permiso mismo.

29. Despues de haber tratado de la voluntad, hablemos ahora de la razon de querer, ó del *bien* y del *mal*. Ambos son triples: metafísico, físico y moral.

30. El bien y el mal metafísicos consisten en general en la perfeccion ó en la imperfeccion de las cosas, hasta de las no inteligentes. Cristo ha dicho que el Padre celeste tiene cuidado de los lirios, de los campos y de las aves; y segun Jonas, Dios vela por las bestias mismas.

31. El bien y el mal físicos recaen especialmente sobre las comodidades é incomodidades de las sustancias inteligentes, y de aquí el *mal de pena*.

32. El bien y el mal morales se entienden ó recaen sobre las acciones virtuosas y viciosas de los séres inteligentes, y de aquí el *mal de culpa*. En este sentido, el mal físico procede ordinariamente del mal moral, si bien no siempre recaen en los mismos sujetos; y aunque esto parezca una aberracion, queda corrregido por el bien que de ello resulta, de tal manera que los inocentes no querrian no haber padecido. (Véase más adelante el párrafo 55).

33. Dios quiere antecedentemente todos los bienes hasta el menor de todos ellos; es decir, quiere las perfecciones de las cosas tanto en general como en particular, la felicidad y la virtud de todas las sustancias inteligentes, y toda especie de bien segun su grado de bondad, como ya hemos explicado.

34. Bien que el mal no pueda ser objeto de la voluntad antecedente de Dios, sino en cuanto lo rechaza, es sin embargo á veces objeto indirecto de su voluntad consecuente; porque en ocasiones su alejamiento impide que se produzcan bienes mayores, en cuyo caso este alejamiento no es llevado hasta producir todo su efecto, sino que dete-

niéndose en la voluntad antecedente, no entra en la consecuente. Esto es lo que obligó á Tomás de Aquino á decir, y con razon, siguiendo á Agustin, que Dios permite que tengan lugar ciertos males, por temor de que sin ello se impidan muchos bienes.

35. Los males metafísicos y físicos, como la imperfeccion en las cosas y el *mal de pena* en las personas, se convierten á veces en bienes subsidiarios como medios para mayores bienes.

36. Pero el mal moral, ó el *mal de culpa*, nunca se toma como medio; porque, segun el precepto del Apóstol, jamás se debe hacer el mal con la mira de hacer un bien; sin embargo, algunas veces es una condicion *sine qua non*, como se suele decir, esto es, cierta cosa inherente y concomitante, faltando la cual, no es posible, aunque haya derecho para ello, obtener un bien ó el alejamiento de un mal. Se acepta el mal en virtud de un principio, no de necesidad absoluta, sino de conveniencia. Porque es preciso que haya una razon para que Dios prefiera permitir el mal á no permitirlo; ahora bien, la razon de la voluntad divina no puede proceder mas que del bien.

37. Además, el *mal de culpa* nunca es en Dios objeto de la voluntad productiva; sólo lo es en ocasiones de la voluntad permisiva; porque él mismo nunca hace el mal, y á lo más lo que hace algunas veces es permitirlo.

38. La regla general comun á Dios y al hombre, con respecto al permiso del pecado, consiste en que nunca debe permitirse el pecado de otro, á no ser que no se pueda impedir sin que uno mismo lleve á cabo un acto malo. En una palabra, nunca es permitido dejar hacer el mal, á no ser que deba hacerse, como lo explicaré más distintamente en el §. 66.

39. Por esta razon Dios tiene entre los objetos de su voluntad, el mejor como fin último, un bien cualquiera como fin, si se quiere subordinado, y como medios, las cosas

indiferentes, y muchas veces tambien los *males de pena*, peronunca el *mal de culpa*, á no ser como una condicion *sine qua non* de una cosa que por otra parte sea debida, en el sentido que Cristo ha dicho: es preciso que el escándalo exista.

40. Acabamos de exponer separadamente, sobre la grandeza y la bondad de Dios, consideraciones que se pueden estimar como los preliminares de este tratado; hablemos ahora de lo relativo á la grandeza y á la bondad examinadas en conjunto. Ahora bien, la grandeza y la bondad tienen en este caso de comun las cosas que se derivan, no de la sola voluntad, sino tambien de la grandeza, es decir, de la sabiduría y del poder; porque la grandeza hace que la bondad produzca su efecto. Y la bondad tiene por objeto, ya las criaturas en general, ya las criaturas inteligentes en particular. Bajo la primera relacion, la bondad con la grandeza constituyen la providencia en la creacion y gobierno del universo; y bajo la segunda, la justicia en la direccion especial de las sustancias dotadas de razon.

41. Puesto que la bondad divina, al ejercitarse sobre las criaturas en general, es dirigida por la sabiduría, se sigue de aquí, que la Providencia divina aparece en todo el encadenamiento del universo, y es preciso decir que, entre los planes infinitos posibles, Dios ha escogido el mejor, y, por consiguiente, que lo es el que existe actualmente. En efecto, todo es armónico en el universo; un sér soberanamente sábio sólo resuelve despues de haberlo examinado todo, y, por consiguiente, su decreto está dictado en vista de todo. Respecto á las partes, tomadas separadamente, la voluntad puede ser prévia; mas, respecto del todo, debe considerársela como decretoria.

42. Y así, hablando exactamente, no hay necesidad de diferentes decretos divinos; pudiendo decirse que no ha habido más que un solo decreto de Dios, por el que orde-

nó que la série actual de las cosas alcanzase la existencia, pero despues de haber examinado y comparado los elementos de esta série con los elementos de las demás.

43. Por esta razon el decreto de Dios es inmutable, toda vez que cuantas razones pudieran presentársele, han sido ya examinadas; pero de esto sólo resulta una necesidad de *consecuencia* llamada *hipotética*, es decir, la que resulta de la prevision y de la supuesta preordenacion; y de ninguna manera, una necesidad absoluta ó de lo *consecuente*; puesto que otro órden de cosas era tambien posible, en las partes y en el todo. Dios, al escoger una série de cosas contingentes, no ha cambiado la contingencia de ellas.

44. La certidumbre de las cosas no impide que nuestras oraciones y nuestros esfuerzos sean útiles para obtener lo que deseamos. Porque en la representacion, en Dios, de la série actual de las cosas como posible, es decir, antes que fuese decretada, se encontraban las oraciones y todas las demás causas de los efectos que se producirian en esta série, si fuese escogida; habiendo contribuido ellas por su parte, como era debido, á la eleccion de la série, y, por consiguiente, á todos los sucesos comprendidos en ella. Lo que al presente mueve á Dios á obrar y á permitir, le movió desde el orígen á decretar lo que debia él hacer y permitir.

45. Y ya hemos demostrado más arriba, que las cosas son determinadas por la presciencia y la providencia divina no absolutamente, es decir, hágase lo que se haga, sino por virtud de sus causas y sus razones. Por este motivo, el que pretenda decir que las oraciones, el estudio y el trabajo son inútiles, caerá en el *sofisma* que los antiguos llamaban *perezoso*. (Véanse los §. §. 106 y 107).

46. Resulta, pues, de la sabiduría infinita del Omnipotente unida á su inmensa bondad, que, bien examinado todo, nada mejor ha podido hacerse que lo hecho por

Dios; y por consiguiente, que todas las cosas están entre sí en una perfecta armonía, y concurren juntas al más perfecto acuerdo, las causas formales ó las almas con las causas materiales ó los cuerpos, las causas eficientes ó naturales con las causas finales ó morales, el reinado de la gracia con el reinado de la naturaleza.

47. Por tanto, siempre que nos parezca que hay algo reprensible en las obras de Dios, debemos deducir que no las conocemos suficientemente, y que si hubiera un sábio que las comprendiera, juzgaria imposible aspirar á cosa mejor.

48. De aquí se sigue además, que no hay dicha mayor que la de servir á tan buen amo, y por este motivo es preciso amar á Dios más que á todas las cosas, y descansar en él enteramente.

49. La principal razon que hubo para la eleccion de la mejor série de las cosas, es decir, la série ó el mundo actual, fué el Cristo hombre-Dios, quien, en tanto que criatura elevada al más alto grado de perfeccion, debia estar comprendido en la série más elevada como una parte, ó más bien como cabeza de este universo creado; él, á quien ha sido otorgado un absoluto poder en el cielo y en la tierra; él, en quien debian ser benditas todas las naciones; él, por quien debia libertarse toda criatura de la servidumbre del pecado para entrar en la gloriosa libertad del hijo de Dios.

50. Hasta aquí hemos tratado de la providencia general, y ahora pasamos á ocuparnos de la bondad, la cual aplicada especialmente á las criaturas inteligentes y unida á la sabiduría, constituye la justicia, cuyo grado más elevado es la santidad. Y así la justicia, tomada en esta ámplia acepcion, no comprende sólo el derecho extricto, sino tambien la equidad, y por consiguiente la misericordia digna de alabanza.

51. La justicia, tomada en general, puede distinguirse

en justicia especial y en santidad. La justicia especial se refiere al bien y al mal físico de las otras criaturas inteligentes, la santidad al bien y al mal moral.

52. Los bienes y los males físicos tienen lugar así en la vida presente como en la futura. En esta vida, muchos se quejan de que la naturaleza humana esté expuesta á tantos males, por no reflexionar apenas en que una gran parte de ellos provienen de las faltas cometidas por los hombres, y que no nos mostramos bastante reconocidos á los beneficios que Dios nos dispensa, al fijar más la atencion en nuestros males que en nuestros bienes.

53. Otros encuentran malo, sobre todo, que los bienes y los males físicos no se distribuyan segun los bienes y los males morales, es decir, que muchas veces los buenos son desgraciados y los malvados dichosos.

54. A estas quejas deben darse dos respuestas: una, que dá el Apostol, es que las aflicciones de este mundo no merecen ser comparadas con la gloria futura que nos será revelada; y otra la sujerida por el mismo Cristo en esta admirable comparacion: si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, no dará fruto.

55. Por esta razon las aflicciones tienen una ámplia compensacion, puesto que servirán para el aumento de la felicidad; y estos males no sólo son útiles, sino que son necesarios. Véase el §. 32.

56. Hay una dificultad más grave aun concerniente á la vida futura; porque se objeta que tambien en ella los males sobrepujan con mucho á los bienes, puesto que son pocos los elegidos. Y así es que Orígenes suprimió en absoluto la condenacion eterna; algunos antiguos, Prudencio uno de ellos, sostuvieron que debian de ser muy pocos los condenados eternamente; y otros han creido que todos los cristianos llegarán á salvarse, opinion á que parece inclinado á veces Jerónimo.

57. Pero es inútil recurrir á estas paradojas que es

preciso rechazar; la verdadera respuesta es que toda la grandeza del reinado celeste no debe medirse por nuestra facultad de conocer; porque la gloria de los bienaventurados puede ser tan grande en la vision divina, que los males de todos los condenados no sean comparables con esta felicidad. La Escritura reconoce un número infinito de ángeles bienaventurados; y la naturaleza misma, merced á los nuevos descubrimientos, nos revela una gran variedad de criaturas; lo cual hace que nosotros podamos, con más facilidad que Agustin y otros antiguos, defender el predominio del bien sobre el mal.

58. Nuestra tierra no es, en efecto, mas que un satélite de un solo sol, y hay tantos soles como estrellas fijas; siendo de creer que hay un espacio muy grande más allá de las estrellas fijas. Nada obsta, por lo tanto, á que los soles, ó la region que está más allá de los soles, estén habitados por criaturas bienaventuradas. Además de que bien podian existir ó formarse planetas afortunados á semejanza del Paraíso. En la casa de nuestro padre, hay muchas estancias, dice con toda propiedad el Cristo, con motivo del cielo de los bienaventurados, que algunos teólogos llaman el Empíreo, y que colocan más allá de los astros ó del sol, si bien nada puede afirmarse de cierto sobre la estancia de los bienaventurados; pudiendo, por otra parte, creerse con probabilidad, que hasta en este mundo verdadero hay muchas habitaciones más ó ménos afortunadas para las criaturas racionales.

59. Y así el argumento sacado del gran número de condenados, no tiene otro fundamento que nuestra ignorancia, y se destruye sólo con la respuesta que hemos indicado más arriba, á saber: que si todas las cosas nos fuesen bien conocidas, es evidente que no podríamos desear otras mejores que las que Dios ha hecho. Por otra parte, si las penas de los condenados no cesan, es porque ellos mismos perseveran en su maldad; y en esto se funda un

eminente teólogo, J. Fechtio, en un libro notable sobre el estado de los condenados, para refutar á los que niegan que los pecados merezcan un castigo en la vida futura, como si la justicia esencial á Dios pudiera cesar en caso alguno.

60. Por último, se presentan gravísimas objecciones respecto á la santidad de Dios, ó de su perfeccion relativa á los bienes ó males morales de las criaturas, perfeccion que le hace amar la virtud y aborrecer el vicio tambien en los demás, y le aleja todo lo posible de toda mancha y de todo contagio con el mal; sin embargo de lo cual los crímenes reinan en mil parajes en este imperio del Dios omnipotente. Pero cualquiera que sea la dificultad que en esto se encuentre, se la vence con el auxilio de la luz divina, de suerte que los hombres piadosos y amantes de Dios pueden darse por satisfechos en este punto tanto cuanto puedan desear.

61. Se objeta, en efecto, que Dios concurre demasiado al pecado, y que el hombre no concurre lo bastante: que Dios concurre al mal moral, física y moralmente por su voluntad, así la productiva como la permisiva.

62. Tambien se dice que hay concurso moral de parte de Dios, en el acto mismo que, áun cuando no contribuya en nada al pecado por su accion, no deja de permitirlo, ó no le impide cuando puede hacerlo.

63. Pero más aún; que en realidad Dios concurre á ello á la vez moral y físicamente; porque no sólo no estorba á los pecadores, sino que los auxilia á veces, dándoles fuerzas y presentándoles ocasiones de pecar. De aquí estas palabras de la Escritura: Dios endurece y excita á los malos.

64. De todo esto han osado algunos inferir que Dios es cómplice, y hasta autor del pecado, sea de una ó de otra manera, ó, por lo ménos, de una de las dos; y de este modo destruyen su santidad, su justicia y su bondad.

65. Otros prefieren conmover su omnisciencia y su omnipotencia; en una palabra, la grandeza de Dios, el cual, segun ellos, ni conoce los males, ni se inquieta por ellos ni puede oponerse á su torrente. Tal fué la opinion de los epicúreos y de los maniqueos; y es, sobre poco más ó ménos, aunque suavizada, la que profesan los socinianos, quienes temen con razon, sin duda, manchar la santidad divina, pero que incurren en el error de sacrificar las demás perfecciones de Dios.

66. Para responder ante todo al concurso moral de la voluntad permisiva de Dios, es preciso desenvolver lo que comenzamos á decir antes; esto es, que el permiso del pecado es lícito ó moralmente posible, cuando ese permiso es debido ó moralmente necesario, es decir, cuando no se puede impedir la falta de otro sin pecar uno mismo, sin violar lo que se debe á los demás ó á sí propio. Por ejemplo, un soldado que está en su puesto, sobre todo si es en momentos de peligro, no debe abandonarle para impedir el combate de dos amigos que se disponen á batirse en duelo. Véase el §. 36. Nosotros comprendemos que Dios está obligado á algo en cierta manera, no en un sentido humano, sino en un sentido divino; esto es, cuando, obrando de otra manera, vendria á negar sus perfecciones.

67. Por otra parte, si Dios no hubiera escogido el universo mejor (aquel en que interviene el pecado), habria hecho una cosa peor que todos los pecados de las criaturas; porque habria negado sû propia perfeccion, y, por lo tanto, la perfeccion de las criaturas; puesto que la perfeccion divina no puede dejar de escoger lo más perfecto, ya que el ménos bien implica algun mal. Y Dios quedaria arruinado y con él arruinadas todas las cosas, si pudiera carecer de poder, errar su entendimiento ó flaquear su voluntad.

68. El concurso físico respecto del pecado ha dado

ocasion á que algunos acusen á Dios de ser causa y autor del mal moral, de suerte que el *mal de culpa* sería tambien objeto de la voluntad productiva de Dios; y este es el cargo principal que nos dirigen los epicúreos y los maniqueos. Mas en este punto Dios, que ilumina al espíritu, es tambien su propio vengador en un alma piadosa y amiga de la verdad. Explicaremos, pues, cómo Dios concurre al pecado, no en lo *formal* sino en lo *material*, es decir, en aquello que, en el mal mismo, es un bien.

69. La respuesta que debe darse es, que no hay en las criaturas, ni en sus acciones buenas ó malas, especie alguna de perfeccion ó de realidad positiva que no proceda de Dios; y que la imperfeccion del acto consiste en la privacion, y proviene de la limitacion primordial de las criaturas; limitacion que tienen ya esencialmente en el estado de pura posibilidad, es decir, en la region de las verdades eternas ó en las ideas que se presentan al entendimiento divino; porque lo que careciera de limitacion, no sería una criatura, sería Dios. Ahora bien, se dice la criatura limitada, porque tienen límites su grandeza, su poder, su ciencia, y todas sus demás perfecciones. Y así, el fundamento del mal es necesario, mientras que el nacimiento del mal es contingente; es decir, es necesario que los males sean posibles, mientras que es contingente que los males sean actuales. Pues en virtud del concurso armónico de las cosas, lo contingente pasa de la potencia al acto á causa de su conveniencia ó conformidad con la mejor série de que forma parte.

70. Como lo que afirmamos sobre la constitucion primitiva del mal, siguiendo á Agustin, Tomás, Lubin y otros escritores antiguos y modernos, se mira como fútil, ó por lo ménos como muy oscuro, tomaremos de la naturaleza misma una explicacion de tal manera clara, que nada pueda presentarse más sólido, presentando á modo de comparacion algo que sea sensible y material, y á que Keplero,

célebre investigador de la naturaleza, llama la inercia natural de los cuerpos.

71. Y así, para servirnos de un ejemplo fácil de comprender: cuando un rio arrastra los barcos, la velocidad que les imprime, está limitada por la inercia de estos, de manera que, suponiéndolos iguales en todo lo demás, los más cargados caminan más lentamente. De este modo sucede que la velocidad procede del rio y el retardo de la carga; lo positivo procede de la fuerza del motor, lo privativo de la inercia de lo movido.

72. Puede decirse que precisamente de esta misma manera atribuye Dios á las criaturas una perfeccion que es limitada por la receptividad de estas; de suerte que el bien procederá de la energía divina, y el mal de la debilidad de la criatura.

73. Así muchas veces, por falta de atencion, el entendimiento se engaña, y por falta de vivacidad la voluntad se debilita siempre que por inercia el espíritu se ase á las criaturas, cuando sólo debia de tener sus ojos fijos en Dios ó en el soberano bien.

74. Hasta aquí hemos respondido á los que creen que Dios concurre demasiado al mal. Ahora vamos á satisfacer á los que dicen que el hombre no concurre á él lo bastante, ó que no es bastante culpable al pecar, consiguiendo de esta manera que vuelva á recaer de nuevo la acusacion contra Dios.

Esto es lo que nuestros adversarios intentan probar, apoyándose en la debilidad de la naturaleza humana y en la falta de la gracia divina, cuyo auxilio es necesario á aquella. Consideraremos, pues, en la naturaleza humana, de una parte, su corrupcion, y de otra, los rasgos de la imágen de Dios que le han quedado de su estado de inocencia.

75. En cuanto á la corrupcion humana, examinaremos su orígen y su estado. Su orígen nace, por una parte,

de la caida de los protolapsos (1) y por otra, de la propagacion de la culpa. Examinemos la caida en su causa y en su naturaleza.

76. La causa de la caida (es decir, el por qué el hombre ha caido del conocimiento, con el permiso y el concurso de Dios), no debe buscarse en un cierto poder despótico de Dios, como si la justicia y la santidad no fuesen atributos suyos; lo cual sería muy cierto, si no tuviera para nada en cuenta el derecho ni la equidad.

77. No debe tampoco buscarse la causa de la caida en una cierta indiferencia de Dios respecto del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, como si él los hubiese formado arbitrariamente; de donde se seguiria que podria formar todo lo que quisiera con el mismo derecho y con la misma razon, es decir, sin razon y sin derecho; lo cual reduciria además á la nada todo motivo de alabanza por su justicia y sabiduría, puesto que no habria en sus actos ninguna eleccion ó razon para elegir.

78. Tampoco debe atribuirse la causa de la caida á una cierta voluntad muy poco santa, muy poco amable, que se imputaria á Dios; á saber, que, atendiendo tan sólo á la gloria de su grandeza, habia, sin rastro de bondad y merced á una cruel misericordia, criado desgraciados para que fuesen objeto de su compasion; y que, merced á una justicia perversa, habia creado pecadores para tener ocasion de castigarlos; cosas todas tiránicas y completamente extrañas á la verdadera gloria y á la verdadera perfeccion, cuya belleza no es propia sólo de la grandeza, sino tambien de la bondad.

79. La verdadera raiz de la caida está en la imperfeccion ó imbecilidad original de las criaturas, y á consecuencia de la cual debia el pecado pertenecer á la mejor série

(1) *Protolapsorum*, de los primeros prevaricadores, esto es, nuestros primeros padres.

posible de las cosas de que ya hemos hablado antes. De donde resulta que la caida fué con razon permitida independientemente de la virtud y de la justicia de Dios, y lo que es más, que el no haberla permitido habria venido en menoscabo de aquella.

80. No debe entenderse, como hace Bayle, la naturaleza de la caida en un sentido, segun el cual Dios ha condenado á Adam en castigo de su pecado á pecar tambien con su descendencia; y que, para ejecutar su fallo, le ha inspirado la tendencia al mal, puesto que el primer pecado es por sí mismo orígen necesario de esta tendencia, de la misma manera que la embriaguez es orígen de muchos vicios.

81. Viene en seguida la propagacion de la mancha contraida por la caida de los protolapsos, y que se extendió á las almas de su descendencia. Al parecer no es posible explicarla de otro modo que sentando en efecto que esas almas han sido manchadas en Adam. Para comprenderlo mejor, es preciso saber que de las observaciones y razonamientos de los modernos resulta, que la formacion de los animales y de las plantas no proviene de una masa confusa, sino de un cuerpo ya un poco preformado, oculto en la semilla y animado en ella desde mucho tiempo. De donde se sigue que, en virtud de la bendicion divina y primitiva, existian desde el orígen, en el primer original (1) de cada especie, rudimentos orgánicos y como las almas mismas de todos los vivientes (por más que, por lo que hace á los animales, fuesen estos rudimentos de una forma ménos perfecta), todos los cuales debian desenvolverse en el tiempo. Pero es preciso decir, que las almas y los animales de las semillas destinadas á los cuerpos humanos han existido, con los demás animalillos espermáticos que no tenian el mismo destino, en el estado inferior de la naturaleza sensitiva,

(1) *Protoplasto*, primer tipo.

hasta el momento en que, separándose los unos de los otros merced á una última concepcion, recibió un cuerpo orgánico la forma humana, y su alma se elevó al grado de la razon, mediante una operacion divina ordinaria ó extraordinaria, cosa que yo no decido.

82. Se vé por esto, que nosotros no sentamos la preexistencia de la razon; sin embargo, se puede creer que en los gérmenes preexistentes habia ya condiciones divinamente preestablecidas y predestinadas á producir en su dia, no sólo el organismo humano, sino tambien la razon misma, por un acto característico, por decirlo así, y en prevision de su ejercicio; y que al mismo tiempo la corrupcion, impresa por la caida de Adam á las almas, todavía no humanas, ha tomado al fin, cuando alcanzaron el grado de la razon, la fuerza de tendencia orignal al mal.

Por lo demás, por los descubrimientos recientes se sabe, que el animal y el alma proceden sólo del padre; y que, en la concepcion, la madre sólo suministra una especie de cubierta en forma de óvulo, segun se cree, y el alimento necesario para la perfeccion del nuevo cuerpo orgánico.

83. De esta manera quedan allanadas desde luego las dificultades físicas tocantes al orígen de las formas y de las almas y á la inmaterialidad del alma, y por consiguiente á su indivisibilidad, la cual hace que un alma no pueda nacer de otra alma.

84. Además quedan allanadas las dificultades teológicas tocantes á la corrupcion de las almas, de suerte que no puede decirse que un alma puramente racional, ya sea preexistente, ya nuevamente creada, ha sido encerrada en una masa corrompida para corromperse ella misma.

85. Habrá, por lo tanto, una *traduccion*, pero un poco más aceptable que la que admitian Agustin y otros hombres eminentes; traduccion de lo animado á lo animado, y no de alma á alma, lo cual es contrario á la naturaleza de

las cosas, y, segun Prudencio, fué rechazado por los antiguos.

86. Esto es lo que teníamos que decir sobre la causa de nuestra corrupcion; hablemos ahora de su naturaleza. Esta consiste en el pecado original y en el derivativo. La fuerza del pecado original es tan grande, que hace á los hombres débiles en la cosas naturales, y, antes de la regeneracion, los hace como muertos para las cosas espirituales, inclinando la inteligencia hácia lo sensible y la voluntad hácia lo carnal, de suerte que somos naturalmente hijos de la cólera.

87. Sin embargo, no hay que conceder á Bayle y á los demás adversarios que atacan la bondad divina, ó, por lo ménos, la oscurecen con sus objecciones, que los que mueren sólo en pecado original, y sin pecado actual, antes del uso suficiente de la razon, como los niños que mueren antes del bautismo y fuera de la Iglesia, son condenados á las llamas eternas; porque vale más entregarlos á la clemencia del Criador.

88. Sobre este punto apruebo grandemente la moderacion de Juan Hulsemann, de Juan-Adam Osiander y de algunos otros teólogos célebres de la confesion de Augsbourg, que se han inclinado á esta opinion.

89. En efecto, las chispas de la imágen divina, de que luego hablaremos, no están apagadas enteramente; sino que, mediante una gracia preveniente de Dios, pueden encenderse de nuevo para la vida espiritual, pero de manera que sólo la gracia opera la conversion.

90. Además, el pecado original no ha hecho á la masa corrompida del género humano absolutamente extraña á la benevolencia universal de Dios. Porque, bien que el mundo esté sumido en el mal, no por eso le ha amado ménos Dios, hasta el punto de haber dado su único hijo por la salvacion de los hombres.

91. El pecado derivativo es doble, actual y habitual;

y en esto consiste el ejercicio de la corrupcion, es decir, que varía en grados y en modificaciones, y se manifiesta por acciones diversas.

92. El pecado actual consiste, por una parte, solamente en actos internos y, por otra, en elecciones compuestas de actos internos y de actos externos; es de comision ó de omision, y pecamos tanto por la debilidad de nuestra naturaleza, como por la malicia y la depravacion de nuestra alma.

93. El pecado habitual tiene su orígen en las malas acciones frecuentes, ó por lo ménos enérgicas, y que lo son á causa del número ó de la fuerza de las impresiones. Y así el pecado habitual añade un grado de depravacion á la corrupcion original.

94. Sin embargo, no obstante que la servidumbre del pecado se estiende sobre la vida de todo hombre no regenerado, no por esto debe decirse que en los hombres no regenerados ninguna accion es virtuosa, ni siquiera inocente, y sí tan sólo que todos están manchados formalmente por el pecado.

95. Los hombres no regenerados pueden en los negocios civiles obrar á veces por amor á la virtud y al bien público, por el impulso de la recta razon, y hasta con el pensamiento intuitivo de Dios, sin que se mezcle en ello ninguna intencion mala de ambicion, de egoismo ó de afeccion carnal.

96. Pero siempre resulta, que sus acciones proceden de una raíz infecta, y que va mezclado con ellas algo malo, aunque sólo sea á veces á consecuencia del hábito.

97. Por otra parte, por grandes que sean esta corrupcion y esta depravacion humanas, no por esto escusan al hombre ni le eximen de culpa, como si tales acciones no fuesen bastante espontáneas y libres; el hombre conserva aún rastros de su semejanza con Dios, y por eso puede este castigar á los pecadores sin faltar á su justicia.

98. Los rastros ó vestigios de la semejanza divina consisten á la vez en la luz innata del entendimiento y en la libertad que vá naturalmente unida á la voluntad. Para que nuestras acciones sean virtuosas ó viciosas, es necesario que sepamos y que querramos aquello que hacemos, y que, poniendo en ello el cuidado suficiente, podamos abstenernos del pecado que cometemos.

99. La luz innata consiste en las ideas incomplejas y en las nociones complejas que de ellas nacen. Por esto la idea de Dios y la ley eterna de Dios están grabadas en nuestros corazones, por más que con frecuencia sean oscurecidas por la negligencia y por las afecciones sensuales de los hombres.

100. Pruébase la existencia de esta luz contra lo que afirman ciertos escritores modernos, ya por la Sagrada Escritura, que atestigua que la ley de Dios está escrita en nuestros corazones, ya por la razon, en cuanto las verdades necesarias pueden demostrarse sólo por los principios naturales del espíritu, y no por la induccion de los sentidos. Porque de la induccion de lo particular nunca puede concluirse una necesidad universal.

101. En cuanto á la libertad, queda intacta en el seno de la corrupcion humana, por grande que esta se suponga; de suerte que un hombre no debe cometer jamás por necesidad el pecado que comete, por indudable que sea que lo ha de cometer.

102. La libertad está exenta de necesidady de coaccion. Ni la *futuricion* de las verdades, ni la presciencia y la preordenacion de Dios, ni la predisposicion de las cosas, constituyen la necesidad.

103. No la *futuricion*, porque bien que la verdad de los futuros contingentes esté determinada, de ninguna manera debe confundirse con la necesidad la certidumbre objetiva, ó la determinacion infalible de la verdad que está en ellos.

104. Tampoco impone la necesidad la presciencia ó la preordenacion de Dios, por más que sea infalible. Porque en la série ideal de los posibles, Dios veia las cosas tales como debian de suceder, y entre ellas veia al hombre pecando libremente; y al decretar la existencia de esta série ó de este mundo, no cambió su naturaleza, no hizo necesario lo que era contingente.

105. Tampoco es destruida la libertad por la predisposicion de las cosas ó la série de las causas. Porque, bien que no suceda nunca cosa alguna de que no pueda darse razon, y que jamás hay en una sustancia libre ni fuera de ella, una indiferencia de equilibrio tal, que todas las cosas fuesen en la misma perfectamente iguales respecto á los dos contrarios; y bien que, por último haya siempre en la causa activa y en las cosas concurrentes ciertas preparaciones que algunos llaman *predeterminaciones*, es preciso decir, sin embargo, que estas determinaciones son sólo *inclinantes* y no *necesitantes*, de manera que queda siempre intacta una especie de indiferencia ó de contingencia. Nunca esperimentamos una pasion ó un apetito de tal manera desordenado que la accion haya de seguirle necesariamente; porque mientras el hombre tiene el uso de la razon, por mucho que le exciten la cólera, la sed ó cualquiera otra causa semejante, puede siempre hallar alguna razon para refrenar este impulso, para lo cual le basta á veces servirse de su libertad y de su poder sobre las pasiones.

106. La predeterminacion ó la predisposicion de las causas, de que acabamos de hablar, está muy léjos de producir una necesidad contraria á la libertad ó á la moralidad contingente; por lo contrario, precisamente en esto es en lo que se distingue la fatalidad del mahometano de la del cristiano, como se distingue lo absurdo de lo racional; porque los turcos no se ocupan de las causas, mientras que los cristianos y todos los hombres sensatos deducen el efecto de la causa.

107. Los turcos, segun se dice, (dudo que sean todos tan insensatos en este punto) creen que en vano se trataría de evitar la peste y los demás males, dando como pretexto el que las cosas futuras y determinadas tienen que realizarse, hágase lo que se quiera; lo cual es falso, puesto que la razon nos dice, que si es cierto que un hombre debe morir de la peste, tambien es ciertísimo que puede evitar la causa de la peste. Porque, como dice con razon un proverbio aleman: la muerte quiere tener una causa. Lo mismo se verifica con todos los demás sucesos. (Véase más arriba el §. 45.)

108. La coaccion tampoco existe en las acciones voluntarias; porque, si bien las representaciones de las cosas externas pueden mucho sobre nuestra alma, nuestra accion, sin embargo, es siempre voluntaria y espontánea, de suerte que su principio siempre está en el agente. Esto lo he explicado yo, mejor que se ha hecho hasta ahora, por médio de la armonía preestablecida originariamente por Dios entre el cuerpo y el alma.

109. Despues de haber tratado de la debilidad humana, vamos ahora á hablar del auxilio de la *gracia divina*, que nuestros adversarios niegan, para que nuestras faltas caigan sobre Dios. Puede concebírsela bajo dos puntos de vista: una *suficiente*, para todo el que tiene voluntad; y la otra *eficaz*, que nos hace querer.

110. Debe sostenerse, que nunca se niega la gracia suficiente al hombre de buena voluntad. Hay un viejo adagio que dice, que al que hace lo que puede, no le faltará la gracia necesaria; y Dios sólo abandona al que le abandona, como observa el mismo Agustin, siguiendo á otros escritores anteriores á él. Se distingue la gracia suficiente ordinaria, que se obtiene por el Verbo y por los sacramentos, y la gracia extraordinaria, que se debe dejar á Dios, como aquella de que se sirvió para con Pablo.

111 Porque, bien que muchas naciones no hayan reci-

bido nunca la doctrina saludable de Cristo, y que no es probable que el conocimiento de ella fuera inútil para todos los que no han podido oirla, puesto que el Cristo mismo ha afirmado lo contrario respecto de Sodoma, no resulta de aquí necesariamente que un hombre se salve sin el Cristo, ó que se condene despues de haber hecho todo aquello que naturalmente le sea posible. No nos son conocidas todas las vías de Dios, y no sabemos si por un medio extraordinario concede algun favor á los que van á morir. Porque debe tenerse por cierto, en vista del ejemplo mismo de Corneille, que si hay hombres que han hecho buen uso de la luz que han recibido, les será dada la que les falte y que todavía no hayan recibido, aunque sólo sea *in articulo mortis*.

112. En efecto, así como los teólogos de la confesion de Augsbourg reconocen cierta especie de fe en los niños bautizados de los fieles, por más que no aparezca ninguna señal de ello, de igual modo nada obsta á que esos de que acabamos de hablar, aunque no sean cristianos, puedan recibir extraordinariamente de Dios, en la agonía misma, la luz necesaria que les faltó durante toda su vida.

113. Por esta razon los que están fuera de la Iglesia, οἱ ἔξω, á quienes se les ha privado sólo de la predicacion externa, deben ser entregados á la justicia y á la clemencia del Creador; si bien no podemos saber ni á quienes ni por qué medio dispensará este beneficio.

114. En verdad, es muy cierto que Dios no concede á todos la gracia misma de querer, sobre todo aquella á que pone remate un fin dichoso. Los adversarios de la verdad acusan á Dios de misantropía, ó, por lo ménos, de parcialidad, en cuanto seria causa de la desgracia de los hombres, no los salvaria á todos el pudiendo hacerlo, ó, por lo ménos, no escogería los que lo merecen.

115. Seguramente, si Dios hubiera creado la mayor parte de los hombres sólo para que brillára su justicia por

medio del castigo y de la desgracia eterna de los mismos, no seria posible hallar en él ni bondad, ni sabiduría, ni tampoco verdadera justicia.

116. Y en vano se replicaria, que nosotros nada somos ni valemos al lado Dios, á la manera que nada vale comparado con nosotros un miserable gusano de la tierra; porque léjos de atenuar esto la dureza de Dios, semejante escusa no haria más que aumentarla, puesto que seria suponerle desprovisto de toda filantropía, si no se ocupara más de los hombres que nosotros de los gusanos, de los que ni podemos ni queremos ocuparnos. Por lo contrario, no hay cosa alguna que escape á su providencia á causa de su pequeñez, ni que la confunda á causa de su grandeza. Dios alimenta á los pajarillos y ama á los hombres, provee de alimento á los primeros, y prepara la felicidad de los últimos, tanto cuanto está en su poder.

117. Si se quiere caminar más adelante y se pretende que el poder de Dios es de tal manera independiente, y su gobierno de tal manera exento de toda regla, que tenga el derecho hasta de condenar á un inocente, en este caso seria imposible saber lo que es la justicia de Dios, ni en qué podria diferenciarse el soberano de un universo semejante, que con razon deberia mirársele como misántropo y tirano, de un mal príncipe que dispusiera á su capricho de todas las cosas.

118. Es evidente, que á un Dios semejante se le temeria á causa de su poder, pero no se le amaria por su bondad. Es muy cierto que en vez del amor, es el ódio el que provocan los actos tiránicos, por grande que sea el poder de su autor, y que le excitan tanto más cuanto mayor es su poder, aunque las demostraciones del ódio sean ahogadas por el temor.

119. Y los hombres que honraran á semejante señor, es seguro que, imitando su ejemplo, huirian de la caridad y se inclinarian á la dureza y á la crueldad. Por esto algu-

nos, pretestando este derecho absoluto de Dios, han incurrido en el error de atribuirle actos de tal naturaleza, que ellos mismos se verian precisados á condenar en un hombre que obrara de semejante manera; así como otros han sentado imprudentemente, que lo que es un mal para los demás, no lo es respecto de Dios, porque no está sometido á ley alguna.

120. La razon, la piedad, Dios mismo nos ordenan que abriguemos otros sentimientos respecto de él. Su extrema sabiduría, unida á su inmensa bondad, le obligan á observar exactísimamente las leyes de la justicia, de la equidad, de la virtud; á cuidar de todos los séres, y sobre todo de las criaturas inteligentes que ha hecho á su imágen y semejanza; y á producir toda la felicidad y toda la virtud que consiente la mejor organizacion, sin admitir otros vicios ni otras miserias que las que era imprescindible admitir en la mejor série ó en el mejor mundo posible.

121. Aunque parezca que nada somos al lado del Dios infinito, es un privilegio de la sabiduría infinita el poder cuidar perfectísimamente de las cosas infinitamente pequeñas; y bien que las cosas pequeñas no tengan con Dios una relacion señalada, guardan sin embargo ciertas proporciones las unas con las otras, y deben conservar el órden que Dios ha establecido entre ellas.

122. Los geómetras en este punto imitan, por decirlo así, á Dios, cuando, al comparar con el auxilio del nuevo análisis infinitesimal, cantidades infinitamente pequeñas é inasignables, deducen conclusiones más importantes y más útiles que las que podrian esperarse calculando las magnitudes asignables.

123. Rechazando, pues, tan odiosa misantropía, nosotros defenderemos, y con razon, la suprema filantropía de Dios, que ha querido sériamente que todos alcancen el conocimiento de la verdad, que todos se conviertan á la

virtud, que todos se salven, habiendo manifestado cuál era su voluntad en los auxilios multiplicados de su gracia. Y si lo que ha querido, no se ha visto siempre cumplido, sólo debe atribuirse á la resistencia y á la maldad de los hombres.

124. Pero, direis, el poder supremo de Dios podia triunfar de esta maldad. Lo confieso, pero ninguna ley le obligaba á hacerlo, y, por otra parte, tampoco lo exigia la razon.

125. Pero insistireis, diciendo que esta bondad tan grande que atribuyo con razon á Dios, debió ir más adelante de aquello á que se consideraba obligada; puesto que un Dios soberanamente bueno está obligado á hacer las mejores cosas, por lo ménos conforme á la bondad misma de su naturaleza.

126. En este caso debemos recurrir con Pablo á los tesoros de la suprema sabiduría, que no ha podido permitir el que Dios violentára sin ley ni medida el órden y la esencia de las cosas, hasta el punto de turbar la armonía universal, y elegir otra série que no fuera la mejor. Ahora bien, en esta série estaba comprendido el que todos gozarian de libertad, y, por consiguiente, que algunos de ellos se entregarian á su maldad; conclusion que nosotros podemos sacar de todo lo dicho.

127. Sin embargo, la filantropía universal de Dios, ó su voluntad de salvar á todos los hombres, resplandece en los auxilios suficientes, y áun superabundantes, que ha suministrado á todos, hasta á los mismos reprobados, por más que su gracia no haya triunfado en todos.

128. Por otra parte, yo no veo que sea necesario que la gracia, cuando produce todo su efecto, le produzca siempre por su propia naturaleza, ó que sea eficaz ella misma; porque puede suceder que, á causa de la resistencia ó de otras circunstancias, la misma porcion de gracia no obtenga igual efecto en un hombre que en otro. Y no

veo que pueda probarse por la razon ó por la revelacion, que la gracia victoriosa es siempre tan grande que haya de triunfar de todas las resistencias y de todos los obstáculos. No es propio del sábio emplear fuerzas supérfluas.

129. Sin embargo, no niego que á veces se sirva Dios de esta gracia capaz de triunfar de los mayores obstáculos y de la más terca obstinacion; ni creo que haya de perderse en caso alguno la esperanza respecto de ninguna persona, si bien no debe deducirse de esto ninguna regla.

130. Incurren en un error mucho más grave los que atribuyen sólo á los elegidos la gracia, la fe, la justificacion, la regeneracion. ¿Es posible creer, teniendo en contra la experiencia, que todos los demás hombres sean actores de paso que no hayan de recibir ningun auxilio espiritual ni del Bautismo, ni de la Eucaristía, ni del Verbo, ni de los Sacramentos? ¿Es posible creer que un elegido, una vez verdaderamente justificado, no pueda volver á cometer un crímen ó pecado deliberado, ó, por último, que, como otros quieren, viviendo en medio de todos los crímenes el elegido, no pierda la gracia de la regeneracion? Los mismos hombres tienen costumbre de exigir de los fieles la más firme confianza en la fe final, y, por lo tanto, ó niegan que sea exigida á los réprobos, ó creen que se les ordena creer lo que es falso.

131. Pero tomada en un sentido más riguroso, esta doctrina puramente arbitraria, que no se apoya en ningun fundamento, y que es completamente extraña á las máximas de la antigua Iglesia y del mismo Agustin, podria influir en la conducta de los hombres, y dar orígen en el malo á que tuviera una confianza temeraria en su futura salvacion, lo mismo que en el hombre piadoso á una duda mezclada de inquietud en cuanto á si será ó no recibido á la gracia; lo cual tendria el peligro de producir en el uno demasiada seguridad, y en el otro, la desesperacion Por

esta razon, despues del despotismo de que he hablado, esta especie de particularismo es lo que me importa más combatir.

132. Por fortuna sucede, que la mayor parte templan el rigor de una paradoja tan completa y tan extraña, y que los defensores que cuenta todavía una doctrina tan pérfida, se encierran en la teoría, y no se acomodan á sus funestas consecuencias en la práctica; puesto que los que, entre ellos, están dotados de un alma piadosa, trabajan por su salvacion eterna con un temor filial y con una confianza llena de amor, digna de un dogma mejor.

133. Podemos estar ciertos de la fe, de la gracia y de la justificacion presente en tanto que tenemos la conciencia de lo que pasa altualmente en nosotros, mientras que la justa buena esperanza fundada en nuestra perseverancia futura, va mezclada de inquietud; porque Pablo nos advierte que el que se mantiene en pié, ha de procurar no caer; pero no debemos en modo alguno, á causa de la persuasion que tenemos de nuestra propia eleccion, aflojar en nuestro celo por la piedad, ni fiarnos en nuestro futuro arrepentimiento.

134. Ya hemos dicho bastante sobre la misantropía que se imputa á Dios; hagamos ver ahora que es tambien un error el atribuirle la preferencia de unas personas sobre otras, como si pudiera hacer la eleccion sin razon. El fundamento de la eleccion es el Cristo; mas si hay personas que participan ménos del Cristo, la falta está en su maldad final, que Dios ha previsto al reprobarlos.

135. Mas todavía se pregunta por qué Dios dispensa á diferentes personas auxilios diferentes, internos, ó por lo ménos externos; de suerte que triunfen de la maldad en unos, y la maldad triunfe de ellos en otros.

Esta cuestion ha dado lugar á opiniones diversas; unos han creido que Dios auxilia más á los ménos malos, ó sino á los que ménos debian resistir; otros, que el

auxilio, que es igual, ha sido más eficaz en estos últimos; y algunos, por lo contrario, no quieren que el hombre se distinga en cierta manera respecto de Dios por la prerogativa de una naturaleza mejor ó ménos mala.

136. Seguramente, no es dudoso que, en el sábio, la consideracion de las cualidades del sujeto no entra entre las razones de la eleccion. Sin embargo, la superioridad del objeto, tomada absolutamente, no constituye siempre la razon; porque muchas veces, dada cierta hipótesis, se tiene más en cuenta la conformidad ó conveniencia de un objeto con el fin que uno se propone.

137. Y así sucede, que cuando se trata de una construccion ó de un ornato, no se escoge siempre la piedra más bella y preciosa, sino la que llena mejor el hueco.

138. Lo más seguro es pensar, que todos los hombres, puesto que están muertos espiritualmente, son malos igualmente, pero no semejantemente. Por lo tanto, difieren en sus tendencias depravadas, y sucede que son preferidos los que hallan, en el encadenamiento de las cosas, circunstancias más favorables, en las cuales encuentran ocasiones ménos propicias de mostrar su propia maldad, y más ocasiones de recibir la gracia.

139. Por esta razon nuestros teólogos, apoyados en la experiencia, han reconocido, que aun cuando la gracia interior fuera igual para todos los hombres, hay entre ellos una diferencia, notable por lo ménos en cuanto á los auxilios exteriores alcanzan para la salvacion; y recurren á la profundidad (1) de Pablo al hablar de la disposicion de las circunstancias exteriores que nos afectan; porque el azar del nacimiento, de la educacion, de la sociedad, del género

(1) Más Dios nos lo reveló á nosotros por su espíritu; porque el espíritu lo escudriña todo, aun las *profundidades* de Dios. I. Cor. 2-10. *(Nota del traductor.)*

de vida y de los sucesos con frecuencia pervierte ó corrige á los hombres.

140. Resulta de aquí, que si se exceptúa el Cristo y la perseverancia prevista y final en el estado de salud, por la cual nos unimos á él, no conocemos ningun fundamento de la eleccion ó del don de la fe; y que no debe sentarse ni reconocerse como aplicable regla alguna que nos autorice á lisongearnos á nosotros mismos, ni á insultar á los demás.

141. Porque Dios triunfa de una maldad extraordinaria y de la más rebelde resistencia, para que nadie desespere de su misericordia, como lo dice Pablo de sí mismo. Otras veces el hombre justo desde hace mucho tiempo, cae en medio de su carrera, para que nadie tenga demasiada confianza en sí propio; pero frecuentemente los que resisten con ménos maldad y acreditan más celo por la verdad y el bien, recogen más fruto de la gracia divina; todo para que nadie crea que la conducta del hombre no importa á su salvacion. Véase el §. 112.

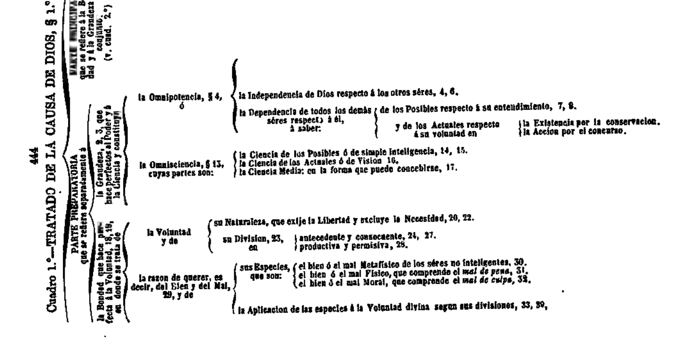
142. Pero hay una profundidad impenetrable en los tesoros de la sabiduría divina ó en el Dios oculto, ó, lo que es lo mismo, en la armonía universal de las cosas, que le ha hecho mirar como la mejor, y preferible á todas las demás, la série ó mundo actual del universo, que encierra los sucesos que nos asombran y los jucios que adoramos. Véase el §. 126.

143. El teatro del mundo material nos descubre más y más su belleza en esta vida, á la luz misma de la naturaleza, desde que los sistemas del micróscomo y del macróscomo han comenzado á descubrirse con el auxilio de las invenciones modernas.

144. Pero la parte más excelente de las cosas, la ciudad de Dios, es el espectáculo cuyos explendores nos será permitido contemplar un dia más de cerca, iluminados por la luz de la gloria divina. Porque en este mundo sólo

podemos alcanzar á verla con los ojos de la fe, es decir, por la confianza firmísima que tenemos en la perfeccion divina; y cuanto más comprendemos las obras, no sólo de su sabiduría y de su poder, sino tambien de su bondad, tanto más nos enardecemos en el amor de Dios, y tanto más nos inflamamos para imitar en cierta manera su bondad y su justicia.

Cuadro 1.°—TRATADO DE LA CAUSA DE DIOS, § 1.°



- **PARTE PREPARATORIA** que se refiere separadamente á
  - la Grandeza, 2, 3, que hace perfectos al Poder y á la Ciencia y constituye
    - la Omnipotencia, § 4, ó
      - la Independencia de Dios respecto á los otros séres, 4, 6.
      - la Dependencia de todos los demás séres respecto á él, á saber:
        - de los Posibles respecto á su entendimiento, 7, 8.
        - y de los Actuales respecto á su voluntad en
          - la Existencia por la conservacion.
          - la Accion por el concurso.
    - la Omnisciencia, § 13, cuyas partes son:
      - la Ciencia de los Posibles ó de simple inteligencia, 14, 15.
      - la Ciencia de los Actuales ó de Vision 16.
      - la Ciencia Media: en la forma que puede concebirse, 17.
  - la Bondad que hace perfecta á la Voluntad, 18, 19, en donde se trata de
    - la Voluntad y de
      - su Naturaleza, que exije la Libertad y excluye la Necesidad, 20, 22.
      - su Division, 23, en
        - antecedente y consecuente, 24, 27.
        - productiva y permisiva, 28.
    - la razon de querer, es decir, del Bien y del Mal, 29, y de
      - sus Especies, que son:
        - el bien ó el mal Metafísico de los séres no inteligentes, 30.
        - el bien ó el mal Físico, que comprende el *mal de pena*, 31.
        - el bien ó el mal Moral, que comprende el *mal de culpa*, 32.
      - la Aplicacion de las especies á la Voluntad divina segun sus divisiones, 33, 39,
- **PARTE PRINCIPAL** que se refiere á la Bondad y á la Grandeza en conjunto. (v. cuad. 2.°)

Cuadro 2.º—TRATADO PRINCIPAL DE LA CAUSA DE DIOS

RESPECTO Á SU GRANDEZA Y Á SU BONDAD CONSIDERADAS EN CONJUNTO, 40,
EN LO QUE CONCIERNE

- á las Criaturas en general, donde se trata de la Providencia, 41, 49.
- á las Criaturas inteligentes y su gobierno, 50, en donde se trata de
  - la Justicia especial de Dios en lo relativo al bien ó al mal físico de las criaturas inteligentes en esta vida y en la futura, 51, 59
  - su Santidad en lo concerniente al bien ó al mal moral, 60, 61, donde se objeta
    - que Dios concurre demasiado al pecado ó al mal moral, 61, 65
      - moralmente, á lo ménos, por la permision; pero se demuestra que esto es consecuencia de una necesidad moral superior, 66-67
      - Y físicamente, por la cooperacion, pero se demuestra que esto tiene lugar en tanto que la bondad va envuelta en el mal, 68-73
    - que el hombre no concurre lo bastante al pecado, 74, por falta
      - De su naturaleza, en la cual se debe considerar:
        - la corrupcion, 75, y
          - su causa en la caida de los Protolapsos y
            - la causa en lo que concierne á
              - Dios, 76, 78, el
              - al hombre, 79.
            - la constitucion ó la naturaleza, 80,
            - la propagacion á la descendencia, donde se trata la cuestion del origen del alma, 81-8,
          - su constitucion en el pecado
            - Original (donde se pregunta bajo qué condiciones lleva á la condenacion), 84-90.
            - Derivativo, 91.
              - Actual, 92.
              - Habitual, 95, 96.
        - los rastros de la pureza, 98, en
          - la luz del entendimiento, 68, 100.
          - la libertad de la voluntad, la cual no resulta suprimida; donde se contesta á las objeciones, 101-108.
      - De la gracia, 109, que es
        - Suficiente para el que quiere, y dada á todos; no negándose un grado más elevado de la misma á los que han hecho buen uso del grado que se les haya dado; y entonces es:
          - ordinaria, 110.
          - extraordinaria, 112-113.
        - Eficiente para querer, que no es dada á todos, 114, sin
          - Misantropía, 115-127; donde se trata de la gracia triunfante por sí misma, cuando se realiza, 128, 129; de los beneficios de Dios limitados indebidamente á un pequeño número de elegidos, 130-133.
          - Acepcion de personas, donde se trata del Cristo como fundamento de la razon de la eleccion, 134-138. En las razones últimas de los casos particulares y en la disposicion de las circunstancias, es preciso reconocer la profundidad divina (1), porque la armonía de las cosas implica la consideracion de lo infinito, 139-144.

(1) βάθος San Pablo emplea el plural: βάθη (Cor. 2, 10.) v. 139 de este tratado.

LA MONADOLOGÍA.

Tésis de Filosofía, ó tésis redactadas en obsequio al príncipe Eugénio.

1714.

1. La mónada, de que hablaremos aquí, no es otra cosa que una sustancia simple, que entra en las compuestas; simple, es decir, sin partes.

2. Es preciso que haya sustancias simples, puesto que las hay compuestas; porque lo compuesto no es otra cosa que un conjunto ó *aggregatum* de las simples,

3. Mas donde no hay partes, no hay extension, ni figura, ni divisibilidad posible. Estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza, en una palabra, los elementos de las cosas.

4. Tampoco hay que temer respecto de ellas la disolucion, ni se puede concebir modo por el cual una sustancia simple pueda perecer naturalmente.

5. Por la misma razon tampoco hay manera de que una sustancia simple pueda comenzar naturalmente, porque no se la puede formar por composicion.

6. Y así puede decirse que las mónadas sólo pueden comenzar y concluir en un sólo acto, es decir, sólo pueden comenzar por creacion y concluir por aniquilacion; en vez de que lo que es compuesto comienza y concluye por partes.

7. Tampoco hay modo de explicar cómo una mónada pueda ser alterada ó cambiada en su interior por otra criatura, puesto que nada puede trastrocarse en ella, ni es posible concebir en la misma movimiento alguno interno que pueda ser escitado, dirigido, aumentado ó disminuido interiormente, como puede suceder en los compuestos entre cuyas partes hay cambio. Las mónadas no tienen ventanas por las que pueda entrar ó salir cosa alguna. Los accidentes no pueden desprenderse, ni pasearse fuera de las sustancias, como hacian en otro tiempo las especies sensibles de los escolásticos. Y así, ni sustancia, ni accidente, pueden entrar en una mónada viniendo de fuera.

8. Sin embargo, es preciso que las mónadas tengan algunas cualidades, porque en otro caso no serian séres. Y si las sustancias simples no se diferenciáran por sus cualidades, no habria medio de percibir cambio alguno en las cosas, puesto que lo que está en lo compuesto, sólo puede provenir de los ingredientes simples, y si las mónadas carecieran de cualidades, no se distinguiria las unas de las otras, puesto que no difieren tampoco en cantidad; y por consiguiente, partiendo del supuesto que todo está lleno, cada lugar nunca recibiria en el movimiento mas que el equivalente del que hubiese tenido, y no se podria distinguir un estado de cosas de otro.

9. Tambien es preciso que cada mónada sea diferente de todas las demás. Porque nunca se dan en la naturaleza dos séres que sean perfectamente iguales, y en los que no sea posible encontrar una diferencia interna ó fundada en una denominacion intrínseca.

10. Doy por sentado asímismo que todo sér creado es-

tá sujeto al cambio, y, por consiguiente, que la mónada creada lo está igualmente, y que este cambio es contínuo en cada una.

11. De lo que acabamos de decir se sigue que los cambios naturales de las mónadas proceden de un principio interno, puesto que ninguna causa externa puede influir en su interior.

12. Pero tambien es preciso que, además del principio de cambio, haya una particularidad de aquello que cambia, la cual constituirá, por decirlo así, la especificacion y la variedad de las sustancias simples.

13 Esta particularidad debe envolver una multitud en la unidad ó en lo simple. Porque verificándose todo cambio natural por grados, hay algo que cambia y algo que queda ó subsiste; y, por consiguiente, es preciso que en la sustancia simple haya una pluralidad de afecciones y de relaciones, aunque no haya partes.

14 El estado transitorio que envuelve y representa una multitud en la unidad ó en la sustancia simple, no es otra cosa que lo que se llama la *percepcion*, que debe distinguirse de la *apercepcion* ó de la conciencia, como veremos más adelante. Y en este punto se han equivocado mucho los cartesianos, por no haber tenido en cuenta las percepciones que no se aperciben. Esto ha sido tambien causa de que creyeran estos filósofos, que sólo los espíritus son mónadas, que no hay almas en las bestias ni otras entelequias, y de que confundieran, como el vulgo, un largo desvanecimiento con una muerte verdadera, lo cual les ha hecho incurrir tambien en la preocupacion escolástica de las almas enteramente separadas, y hasta han fomentado la opinion de los que sostienen la mortalidad de las almas.

15. La accion del principio interno, que constituye el cambio ó el tránsito de una percepcion á otra, se la puede llamar apetito; y si bien es cierto que este no siempre puede llegar por entero á toda la percepcion á que tiende,

siempre obtiene algo y arriba á nuevas percepciones.

16. Experimentamos en nosotros mismos una multitud en la sustancia simple, cuando nos encontramos con que el menor pensamiento de que nos apercibimos, envuelve una variedad en el objeto. Y así, todos los que reconocen que el alma es una sustancia simple, deben reconocer tambien esta multitud en la mónada, y Bayle no debió encontrar en esto la dificultad de que hace mencion en su Diccionario, artículo *Rorarius*.

17. Por otra parte, es preciso confesar que la percepcion y lo que depende de ella, son inexplicables por razones mecánicas, es decir, por las figuras y por los movimientos. Y suponiendo que haya una máquina, cuya estructura haga pensar, sentir y tener percepciones, se la podrá concebir agrandada, conservando las mismas proporciones, de suerte que se pueda entrar en ella como en un molino. Y sentado esto, si se la visita, sólo se encontrarán en su interior piezas que se impulsan las unas á las otras, pero nunca el medio de explicar una percepcion; así que en la sustancia simple, y no en la compuesta ó en la máquina, es donde es preciso buscarla. Por consiguiente, sólo esto es lo que se puede encontrar en la sustancia simple, es decir, las percepciones y sus cambios. Esto es lo único en que pueden consistir todas las acciones internas de las sustancias simples.

18. Podria darse el nombre de entelequias á todas las sustancias simples ó mónadas creadas, porque tienen en sí mismas cierta perfeccion (ἔχουσι τὸ ἐντελές), y hay en ellas una suficiencia (αὐτάρκεια), que las hace orígen de sus acciones internas, y, por decirlo así, las convierte en autómatas incorpóreos.

19. Si queremos llamar alma á todo lo que tiene percepciones y apetitos en el sentido general que acabo de explicar, todas las sustancias simples ó mónadas creadas podrian ser llamadas almas; pero como la sensacion es algo

más que una simple percepcion, admito que el nombre general de mónadas y de entelequias basta para las sustancias simples, que sólo tengan esta, y que se llamen almas únicamente á aquellas cuya percepcion sea más distinta y vaya acompañada de memoria.

20. Porque esperimentamos en nosotros mismos un estado, en el que de nada nos acordamos ni distinguimos percepcion alguna, como cuando nos da un desvanecimiento, ó nos vemos sumidos en un profundo sueño sin ensueños. En este estado, el alma no difiere sensiblemente de una simple mónada; pero como tal estado no es durable y aquella sale de él, es claro que es más que una simple mónada.

21. De aquí no se sigue que la sustancia simple carezca en semejante caso de toda percepcion. Esto no puede ser por las razones que hemos expuesto ya; porque no puede perecer, ni puede subsistir sin alguna afeccion, la cual no es otra cosa que su percepcion; pero cuando hay una gran multitud de pequeñas percepciones, en las que no hay nada de distinto, tiene lugar una especie de aturdimiento; como sucede cuando el girar contínuamente en un mismo sentido muchas veces le produce á uno un vértigo, que nos desvanece y no nos permite distinguir nada. La muerte puede crear por un tiempo dado esta situacion en los animales.

22. Y como todo estado presente de una sustancia simple es naturalmente un resultado de su estado precedente, es claro que lo presente está preñado y lleva en su seno lo porvenir.

23. Y puesto que al volver del desvanecimiento, el alma apercibe sus percepciones, es preciso que las haya tenido inmediatamente antes, aunque no las haya apercibido; porque una percepcion sólo puede proceder naturalmente de otra percepcion, del mismo modo que un movimiento sólo puede proceder naturalmente de otro movimiento.

24. Por esto se ve claramente, que si no hubiera en nuestras percepciones nada distinto, y, por decirlo así, relevante y de un gusto más elevado, permaneceríamos siempre en el aturdimiento; y este es el estado de todas las mónadas consideradas en su desnudez.

25. Y así vemos que la naturaleza ha dado percepciones relevantes á los animales, en cuanto ha cuidado de suministrarles órganos, que, reuniendo muchos rayos de luz ó muchas ondulaciones de aire, las hace más eficaces mediante su union. Algo aproximado á esto sucede en el olor, en el sabor y en el tacto, y quizá en muchos otros sentidos, que nos son desconocidos. Y yo explicaré bien pronto cómo todo lo que pasa en el alma representa lo que se realiza en los órganos.

26. La memoria suministra á las almas una especie de consecuencia que se asemeja á la razon, pero que debe distinguirse de ella. Vemos que teniendo los animales la percepcion de alguna cosa, que les hiere y de la que han tenido ya antes una percepcion semejante, se fijan por medio de la representacion de su memoria en lo que ya estaba unido á esta percepcion precedente, y se ven conducidos á experimentar sensaciones iguales á las que habian tenido con la primera percepcion. Por ejemplo: cuando se muestra el palo á los perros, recuerdan éstos el dolor que les causó en otra ocasion y huyen aullando.

27. La imágen enérgica que les impresiona y les conmueve, nace, ó de la magnitud, ó de la multitud de las percepciones precedentes. Porque muchas veces una impresion fuerte produce instantáneamente el efecto de un largo hábito, ó de la reiteracion de muchas percepciones medianas.

28. Los hombres obran como las bestias mientras las consecuencias de sus percepciones se verifican tan sólo mediante el principio de la memoria, imitando en esto á los médicos empíricos que tienen una simple práctica sin

teoría, pues en las tres cuartas partes de nuestras acciones no somos más que empíricos. Por ejemplo: cuando se espera que mañana será de dia, se obra como un empírico; se cree que habrá dia, porque le hay siempre. Sólo el astrónomo juzga eso mismo por razon.

29. Pero el conocimiento de las verdades necesarias y eternas es lo que nos distingue de los simples animales, y nos dá la razon y la ciencia, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. A esto llamamos alma racional ó espíritu.

30. Por el conocimiento de las verdades necesarias y de sus abstracciones nos elevamos tambien á los actos reflexivos, que nos obligan á pensar en lo que se llama *yo*, y á considerar que esto ó aquello se dá en nosotros; y así, al pensar en nosotros, pensamos en el sér, en la sustancia, en lo simple ó en lo compuesto, en lo inmaterial y en Dios mismo, al concebir que lo que es limitado en nosotros, carece en él de todo límite. Estos actos reflexivos nos suministran los objetos principales de nuestros razonamientos.

31. Estos se fundan en dos grandes principios, el de contradiccion, en virtud del cual juzgamos falso todo lo que la lleva envuelta, y verdadero todo lo que es opuesto ó contradictorio con lo falso.

32. Es el otro el de la razon suficiente, en cuya virtud consideramos que ningun hecho puede tenerse por verdadero ó existente, ni enunciacion alguna por cierta si no hay una razon suficiente para que sea así y no de otra manera, aun cuando nos sean desconocidas las más veces estas razones.

33. Hay tambien dos clases de verdades, las de razonamiento y las de hecho. Las verdades de razonamiento son necesarias, siendo lo opuesto á ellas imposible; y las de hecho son contingentes, y lo opuesto á las mismas posible. Cuando una verdad es necesaria, puede encon-

trarse la razon suficiente de ella por el análisis, resolviéndola en ideas y en verdades más simples, hasta que se llegue á las primitivas.

34. De este modo, los matemáticos reducen por el análisis los teoremas especulativos y los cánones prácticos á definiciones, axiomas y peticiones.

35. Hay, por último, ideas simples cuya definicion no puede hacerse. Hay tambien axiomas y peticiones, en una palabra, principios primitivos, que no pueden probarse ni tampoco es necesario, las cuales son las enunciaciones idénticas cuyas opuestas contienen una expresa contradiccion.

36. Pero la razon suficiente debe aparecer tambien en las verdades contingentes ó de hecho, es decir, en el curso de las cosas esparcidas por el universo de las criaturas, donde la resolucion en razones particulares podria llevarse hasta un pormenor sin límites, á causa de la variedad inmensa de las cosas de la naturaleza y de la division de los cuerpos al infinito. Hay una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pasados, que entran en la causa eficiente de esto que escribo ahora, y hay una infinidad de pequeñas inclinaciones y disposiciones de mi alma, presentes y pasadas, que entran en la causa final.

37. Pero como todo este pormenor envuelve tambien otros contingentes anteriores ó más detallados, cada uno de los que exige un análisis semejante para dar razon de ellos, no se ha dado un paso, y es preciso que la razon suficiente ó última esté fuera del curso ó série de este pormenor de contingencias, por infinito que él pueda ser.

38. Así que la última razon de las cosas debe darse en una sustancia necesaria, en la que el pormenor de los cambios exista sólo de una manera eminente, como en su orígen, y que es la que llamamos Dios.

39. Y como esta sustancia es la razon suficiente de todo este pormenor, el cual está ligado en todos rumbos, es

claro que no hay más que un Dios, y este Dios basta.

40. Tambien debe creerse, que no teniendo esta sustancia suprema, que es única, universal y necesaria, fuera de sí nada que sea independiente de ella, y siendo una simple série del sér posible, no puede consentir límites y debe contener tanta realidad cuanta es posible.

41. De donde se sigue, que Dios es absolutamente perfecto, no siendo la perfeccion otra cosa que la magnitud de la realidad positiva, tomada con toda precision, dejando aparte los límites que se encuentran en las cosas que los tienen. Y allí donde no aparecen límites, es decir, en Dios. la perfeccion es absolutamente infinita.

42. Síguese tambien de aquí, que las criaturas derivan sus perfecciones del influjo de Dios, y sus imperfecciones de su propia naturaleza, la cual no puede existir sin límites. Esto es en lo que se distinguen de Dios.

43. Tambien es cierto que en Dios está, no sólo el orígen de las existencias, sino tambien el de las esencias en tanto que son reales, ó de lo que hay de real en la posibilidad. La razon de esto es que el entendimiento de Dios es la region de las verdades eternas ó de las ideas de que ellas dependen, y sin él no habria nada real en las posibilidades; y no sólo nada existente, sino que tampoco nada posible.

44. Sin embargo, es ciertamente preciso, que si hay una realidad en las esencias ó posibilidades, ó bien en las verdades eternas, es necesario que esta realidad se funde en algo existente y actual, y por consiguiente en la existencia del sér necesario, en el cual basta que una cosa sea posible para que sea actual.

45. Por tanto, sólo Dios ó el sér necesario tiene este privilegio: el de ser imprescindible que exista, si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no comprende ningun límite, ninguna negacion, y por consiguiente ninguna contradiccion, basta esto sólo para

conocer la existencia de Dios *a priori*. Lo hemos probado tambien por la realidad de las verdades eternas. Pero acabamos de probarlo asímismo *a posteriori*, puesto que existen séres contingentes, los cuales sólo pueden tener su razon última ó suficiente en el sér necesario, que tiene la razon de su existencia en sí mismo.

46. Sin embargo, no hay que imaginarse, como hacen algunos, que siendo las verdades eternas dependientes de Dios, sean arbitrarias y dependan de su voluntad, como Descartes y Pairet despues de él han sostenido al parecer. Esto sólo es cierto respecto de las verdades contingentes, cuyo principio es la conveniencia ó la eleccion de lo mejor, mientras que las verdades necesarias dependen únicamente de su entendimiento y son el objeto interno del mismo.

47. Y así sólo Dios es la unidad primitiva ó la sustancia simple y originaria; de la cual son producciones todas las mónadas creadas ó derivativas, que nacen, por decirlo así, momento tras momento, por medio de fulguraciones contínuas de la divinidad, en los límites que consiente la receptividad de la criatura que de suyo y por su esencia es limitada.

48. En Dios hay el poder, que es el orígen de todo; despues el conocimiento, que contiene el pormenor de las ideas, y, por último, la voluntad que lleva á cabo los cambios ó producciones segun el principio de lo mejor. Esto es lo que corresponde á lo que en las mónadas creadas constituye el sujeto ó la base, la facultad perceptiva y la facultad apetitiva. Pero en Dios estos atributos son absolutamente infinitos ó perfectos, y en las mónadas creadas, ó en las entelequias ó *perfectihabiis*, como decia Hermolao Barbaro, no son más que imitaciones en la medida de la perfeccion que tiene cada una.

49. Se dice que la criatura obra exteriormente en tanto que tiene perfeccion, y padece por otra parte en

cuanto es imperfecta. Y así se atribuye la accion á la mónada en tanto que tiene percepciones distintas, y se le atribuye la pasion en tanto que las tiene confusas.

50. Una criatura es más perfecta que otra en cuanto se encuentra en ella lo que sirve para dar razon *a priori* de lo que pasa en la otra, y por esto se dice que obra sobre la otra.

51. Mas en las sustancias simples sólo tiene lugar una influencia ideal de una mónada sobre otra, la cual no puede producir su efecto sino mediante la intervencion de Dios, toda vez que en las ideas de Dios una mónada exije con razon, que, al arreglar Dios todas las demás mónadas desde el principio de las cosas, la tenga á ella en cuenta. Porque si una mónada creada no puede tener influencia física sobre el interior de otra, sólo por el medio dicho puede tener lugar la dependencia de una mónada respecto de otra.

52. Por esta razon las acciones y las pasiones entre las criaturas son mútuas y recíprocas. Porque Dios, al comparar dos sustancias simples, halla en cada una de ellas razones que le obligan á acomodarla á las otras, y, por consiguiente, lo que es activo en ciertos conceptos, es pasivo bajo otro punto de vista: activo, en tanto que aquello que se conoce distintamente en ella, sirve para dar razon de lo que pasa en otra sustancia; y pasivo, en tanto que la razon de lo que pasa en ella, se encuentra en lo que se conoce distintamente en otra.

53. Ahora bien, como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios, y sólo uno puede existir, es preciso que haya una razon suficiente para la eleccion de Dios, que le decida por un mundo más bien que por otro.

54. Esta razon sólo puede encontrarse en la conveniencia, en los grados de perfeccion que estos mundos contienen, teniendo cada uno de los que son posibles derecho á aspirar á la existencia en la medida de su perfeccion.

55. Y hé aquí la causa de la existencia del mejor de los mundos posibles que Dios conoce por su sabiduría, escoje por su bondad, y produce por su poder.

56. Este enlace, ó este acomodamiento de todas las cosas creadas con cada una, y de cada una con todas, es causa de que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan todas las demás, y, por consiguiente, que cada una sea como un espejo vivo y perpétuo del universo.

57. Y así como una misma ciudad, mirada desde diferentes puntos, parece otra distinta y resulta como multiplicada por la perspectiva, sucede tambien, que, á causa de la multitud infinita de sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes, cuando en realidad no son más que las perspectivas de uno solo, correspondientes á los diferentes puntos de vista de cada mónada.

58. Este es el medio de obtener toda la variedad que está en lo posible, pero con el mayor órden que puede concebirse; es decir, es el medio de obtener toda la perfeccion posible.

59. Sólo esta hipótesis (que me atrevo á decir que está demostrada), realza, como es debido, la grandeza de Dios; como Bayle reconoció en las objecciones consignadas en su Diccionario (artículo Rorarius), en donde llega hasta creer, que yo daba ó concedia á Dios demasiado, más de lo que es posible. Pero ninguna razon pudo aducir para hacer ver que es imposible esta armonía universal, que hace que toda sustancia exprese exactamente todas las demás mediante las relaciones que tiene con ellas.

60. Se ven, por otra parte, en lo que acabo de exponer, las razones *a priori* en virtud de las que lascosas no pueden marchar de otra manera, toda vez que al arreglar Dios el todo, atiende á cada parte, y, particularmente, á cada mónada, cuya naturaleza, siendo representativa, no puede ser limitada por cosa alguna á no representar mas que una parte de las cosas; si bien es cier-

to que esta representacion es confusa en el pormenor de todo el universo y no puede ser distinta sino en una pequeña parte de las cosas; es decir, en las que estén más próximas ó sean las mayores con relacion á cada una de las mónadas; porque de otra manera cada mónada seria una divinidad. Las mónadas son limitadas, no en el objeto, sino en la modificacion del conocimiento del objeto. Ellas caminan todas confusamente al infinito, al todo, pero se limitan y se distinguen por los grados de las percepciones distintas.

61. Y los compuestos simbolizan en este punto á los más simples. Porque como todo está lleno, lo cual hace que toda la materia esté ligada, y como en lo lleno todo movimiento produce algun efecto sobre los cuerpos lejanos á medida de la distancia, de suerte que cada cuerpo, no sólo es afectado por los que están en contacto con él, y siente en cierto modo todo lo que á estos les sucede, sino que por su medio siente los que están en contacto con los primeros, con que lo está él inmediatamente: se sigue de aquí, que esta comunicacion de los cuerpos llega á todas las distancias, cualesquiera que ellas sean. Por consiguiente, cada cuerpo siente todo lo que sucede en el universo; de tal manera que el que lo viera todo, podria leer en cada cuerpo lo que se verifica en todas partes, y hasta lo que se ha verificado ó se habrá de verificar, observando en lo presente lo que está distante, así en el tiempo como en el espacio, σύμπνοια πάντα, decia Hipócrates. Pero un alma no puede leer en sí misma más que lo que está representado en ella distintamente, y no puede desenvolver de un golpe sus leyes, porque estas caminan hasta el infinito.

62. Y así aunque cada mónada creada representa todo el universo, representa más distintamente el cuerpo que le está particularmente afecto, y cuya entelequia es ella; y como este cuerpo expresa todo el universo á causa de la

conexion de toda la materia en el conjunto ó en lo lleno, el alma representa igualmente todo el universo al representar este cuerpo que le pertenece de una manera particular.

63. Perteneciendo el cuerpo á una mónada, que es su entelequia ó alma, constituye con la entelequia lo que puede llamarse un viviente, y con el alma lo que se llama un animal. Pero el cuerpo de un viviente ó de un animal es siempre orgánico, porque, siendo toda mónada un espejo del universo á su modo, y estando arreglado el universo con un órden perfecto, es preciso que lo haya tambien en el representante, es decir, en las percepciones del alma, y por consiguiente en el cuerpo, segun el que está representado en ellas el universo.

64. Así que cada cuerpo orgánico de un viviente es una especie de máquina divina, ó de un autómata natural, que supera infinitamente à todos los autómatas artificiales. Porque una máquina hecha por la mano del hombre, no es máquina en cada una de sus partes; por ejemplo, el diente de una rueda de laton tiene partes ó fragmentos, los cuales no tienen nada de artificial, ni tienen nada de máquina con relacion al uso á que está destinada la rueda. Mas las máquinas de la naturaleza, es decir, los cuerpos vivos, son máquinas asímismo en sus partes más pequeñas hasta el infinito. Esto es lo que constituye la diferencia entre la naturaleza y el arte, es decir, entre el arte divino y el nuestro.

65. El autor de la naturaleza ha podido practicar este artificio divino, infinitamente maravilloso, porque no solo es cada porcion de la materia divisible hasta el infinito, como los antiguos lo han reconocido, sino que cada parte se subdivide sin fin actualmente en partes, cada una de las cuales tiene algun movimiento propio; porque de otra manera seria imposible que cada porcion de la materia pudiera expresar el universo.

66. Segun esto, se ve que hay todo un mundo de criaturas, de vivientes, de animales, de entelequias y de almas en la más pequeña parte de materia.

67. Puede concebirse cada porcion de materia como un jardin lleno de plantas y como un estanque lleno de peces; pero en los que cada ramo de planta, cada miembro de animal, cada gota de sus humores son tambien un jardin y un estanque.

68. Y aunque la tierra y el aire que hay entre las plantas del jardin, ó el agua que hay entre los peces del estanque, no sean ni plantas ni peces, contienen, sin embargo, peces y plantas, aunque sean las más veces tan sutiles, que son imperceptibles para nosotros.

69. Así que no hay en el universo nada inculto, ni estéril, ni muerto; siendo el caos y la confusion sólo aparentes; al modo, sobre poco más ó ménos, que pareceria haberlos en un estanque, en el que, mirando desde cierta distancia, se advirtiera un movimiento confuso y un hervidero, por decirlo así, de peces, sin discernir los peces mismos.

70. Por la misma razon se ve, que cada cuerpo vivo tiene una entelequia dominante, que es el alma en el animal, pero los miembros de este cuerpo vivo están llenos de otros vivientes, plantas y animales, cada uno de los cuales tiene tambien su entelequia ó su alma dominante.

71. Pero no hay que imaginarse, cómo han hecho algunos por haber comprendido mal mi pensamiento, que cada alma tiene una masa ó porcion de materia propia ó afecta á ella para siempre, y que posee aquella por consiguiente otros vivientes inferiores destinados perpétuamente á su servicio. Esto no puede ser, porque todos los cuerpos están en un flujo contínuo como los rios, entrando y saliendo en ellos partes sin cesar.

72. Por tanto, el alma cambia de cuerpo poco á poco y por grados, de suerte que nunca se ve despojada de una

vez de todos sus órganos, habiendo con frecuencia metamorfosis en los animales, pero jamás metempsícosis, ni trasmigracion de las almas. Tampoco hay almas absolutamente separadas, ni génios sin cuerpo. Dios es el único que está desprendido de él por entero.

73. Por la misma razon no hay tampoco nunca generacion entera, ni muerte perfecta, rigurosamente hablando, esto es, que consista en la separacion del alma. Las que llamamos generaciones, no son más que desenvolvimientos y acrecentamientos, así como las que llamamos muertes, no son más que envolvimientos y diminuciones.

74. Los filósofos se han encontrado muy embarazados al investigar el orígen de las formas, entelequias ó almas; pero hoy, cuando se ha visto por observaciones exactas hechas sobre las plantas, los insectos y los animales, que los cuerpos orgánicos de la naturaleza nunca son producto del cáos ó de una putrefaccion, sino que proceden siempre de semillas, en las que indudablemente habia alguna preformacion, se ha creido, no sólo que el cuerpo organico existe ya antes de la concepcion, sino tambien que existe un alma en este cuerpo; en una palabra, que existe el animal mismo; y que lo único que hace la concepcion, es disponer este animal para una gran trasformacion, mediante la cual se hace un animal de otra especie. Algo aproximado á esto se vé fuera de la generacion, como cuando los gusanos se convierten en moscas y las orugas en mariposas.

75. A los animales, entre los cuales hay algunos que son elevados al grado de los mayores animales por medio de la concepcion, se les puede llamar espermáticos; pero aquellos de ellos que subsisten en su especie, y que son la mayor parte, nacen, se multiplican y se destruyen como los grandes animales, y sólo un pequeño número de elegidos pasan á un teatro más vasto.

76. Pero esto no es más que la mitad de la verdad;

por eso yo he creido, que si el animal no comienza nunca naturalmente, tampoco concluye nunca naturalmente; y que no sólo no habrá generacion, sino que tampoco habrá destruccion entera ni muerte, tomada la palabra en todo su rigor.

Estos razonamientos hechos *a posteriori* y tomados de las experiencias concuerdan perfectamente con los principios deducidos *a priori*, que acabo de exponer.

77. Y así puede decirse, que no sólo el alma es indestructible, sino que lo es tambien el animal mismo, aunque su máquina perezca con frecuencia en parte y tome ó deje despojos orgánicos.

78. Estos principios me han proporcionado el medio de explicar naturalmente la union, ó más bien la conformidad del alma con el cuerpo orgánico. El alma sigue sus propias leyes, y el cuerpo sigue tambien las suyas, y coinciden en virtud dela armonía preestablecida entre todas las sustancias, como que todas son representaciones de un mismo universo.

79. Las almas obran segun las leyes de las causas finales por apetitos, fines y medios. Los cuerpos obran segun las leyes de las causas eficientes ó de los movimientos. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí.

80. Descartes ha reconocido, que las almas no pueden dar fuerza á los cuerpos, porque hay siempre la misma cantidad de fuerza en la materia. Sin embargo, creia que el alma podia cambiar la direccion de los cuerpos. Pero si dice esto, es porque en su tiempo no se conocia aun la ley de la naturaleza que mantiene la conservacion de la misma direccion total en la materia. Si hubiera conocido esta ley, se habria decidido por mi sistema de la armonía preestablecida.

81. Este sistema hace que los cuerpos obren como si (cosa imposible) no hubiera almas, y que las almas obren

como si no hubiera cuerpos, y que ambos obren como si influyeran el uno en el otro.

82. En cuanto á los espíritus ó almas racionales, aunque hallo que en el fondo hay lo mismo en todos los vivientes y animales, como acabamos de decir (á saber, que el animal y el alma sólo comienzan con el mundo y no concluyen sino con el mundo); sin embargo, hay de particular respecto á los animales racionales, que sus pequeños animales espermáticos, mientras no son más que esto, sólo tienen almas ordinarias ó sensitivas, mas tan pronto como los que son elegidos, por decirlo así, alcanzan, mediante una concepcion actual, la naturaleza humana, sus almas sensitivas son elevadas al grado de la razon y á la prerrogativa de los espíritus.

83. Además de otras diferencias que hay entre las almas ordinarias y los espíritus de que acabo de hablar, hay la siguiente: que las almas en general son espejos vivos ó imágenes del universo de las criaturas; y que los espíritus son además imágenes de la misma divinidad ó del autor mismo de la naturaleza, capaces de conocer el sistema del universo y de imitarle por medio de ejemplares arquitectónicos, siendo cada espíritu como una pequeña divinidad en su esfera.

84. Por esta razon los espíritus son capaces de entrar en una especie de sociedad con Dios, que es, respecto á ellos no sólo lo que es un inventor respecto de su máquina (como lo es Dios con relacion á las demás criaturas), sino tambien lo que son un príncipe para sus súbditos y un padre para sus hijos.

85. De donde es fácil concluir, que la reunion de todos los espíritus debe constituir la ciudad de Dios, es decir, el Estado más perfecto que es posible, bajo la direccion del más perfecto de los monarcas.

86. Esta ciudad de Dios, esta monarquía verdaderamente universal, es un mundo moral en un mundo natu-

complaciéndose en la consideracion de sus perfecciones, segun lo exige un puro y verdadero amor, el cual hace que gocemos con la felicidad de aquel á quien amamos. Esto es lo que obliga á las personas sábias y virtuosas á trabajar en todo aquello que conforma con la voluntad divina, presuntiva ó antecedente, contentándose, sin embargo, con lo que Dios hace que suceda efectivamente mediante su voluntad secreta, consecuente y decisiva; y reconociendo, que si pudiéramos penetrar y comprender el órden del universo, hallaríamos que sobrepuja todos los deseos de los más sábios, y que seria imposible hacerle mejor que lo es, no sólo respecto al todo general, sino tambien con relacion á nosotros mismos en particular, siempre que nos manifestemos adictos y afectos al autor de todo, no sólo en cuanto ès arquitecto y causa eficiente de nuestro sér, sino tambien en cuanto es nuestro dueño y nuestra causa final, que debe ser la mira en todo de nuestra voluntad y única cosa que puede labrar nuestra dicha.



FIN DEL TOMO PRIMERO.

ral, y lo más elevado y divino que hay en las obras de Dios; y eso es lo que constituye verdaderamente su gloria, puesto que no la tendría si su grandeza y su bondad no fuesen conocidas y admiradas por los espíritus; y con relacion á esta ciudad divina tiene Dios propiamente bondad, al paso que su sabiduría y su poder se muestran en todas direcciones y en todos rumbos.

87. Así como hemos reconocido antes una armonía perfecta entre dos reinos naturales, el de las causas eficientes y el de las causas finales, debemos tambien reconocer aquí otra armonía entre el reino físico de la naturaleza, y el reino moral de la gracia; es decir, entre Dios, considerado como arquitecto de la máquina del universo, y Dios considerado como monarca de la ciudad divina de los espíritus.

88. Esta armonía hace que las cosas conduzcan á la gracia por las vías mismas de la naturaleza, y que este globo, por ejemplo, deba ser destruido y reparado por las vías naturales en los momentos en que lo exija el gobierno de los espíritus, para castigo de unos y recompensa de otros.

89. Tambien puede decirse, que el Dios arquitecto complace en todo al Dios legislador; y, por lo tanto, que los pecados deben llevar consigo su pena por exigirlo así el órden de la naturaleza y en virtud tambien de la estructura mecánica de las cosas; y que, en igual forma, las buenas acciones llevarán consigo su recompensa por las vías mecánicas con relacion á los cuerpos, aunque esto no pueda ni deba suceder siempre en el acto.

90. Por último, bajo este gobierno perfecto no habrá accion buena sin recompensa, ni mala sin castigo; y todo debe conducir al bien de los buenos; es decir, de los que se muestran contentos en este gran Estado; que confian en la Providencia, despues de haber cumplido con su deber; que aman é imitan en lo posible al autor de todo bien,

INDICE.

Págs

SEÑORES SUSCRITORES

Á LAS

OBRAS DE LEIBNITZ

Sr. D. José Reus y García.—Madrid.
José María Canosa.—Madrid.
José María Pando.—Madrid.
Manuel Marañon.—Madrid.
José de la Presilla.—Madrid.
Eudaldo Puig.—Barcelona.
Sres. Gaspar y Homdedeu.—Barcelona.
Sr. D. Enrique Gil Ayan.—Coruña.
Adolfo Izquierdo Diez.—Ronda.
Ilmo. Sr. D. Agustin Felipe Peró.—Madrid.
Sr. D. José Campos.—Madrid.
Eduardo Cobo.—Búrgos.
Jorge Montero.—Valladolid.
Biblioteca de la Facultad de filosofía y letras de la Universidad de Salamanca.
Sr. D. Manuel Pereña y Puente.—Lérida.
Sr. Conde del Valle de San Juan.—Madrid.
Sr. D. Federico de Botella y Hornos.—Madrid.
Bartolomé Morales del Valle.—Ronda.
Juan Martinez.—Oviedo.
Excmo. Sr. D. José Gutierrez de la Vega.—Madrid.
Sr. D. Francisco Pí y Margall.—Madrid
Anastasio Alvarez.—Madrid.
Luis Vidart.—Madrid.
Antonio Arias Armesto.—Santiago.
Vicente Cid y Osorio.—Coruña.
José Francisco Trasobares.—Córdoba.
Manuel Torrejon.—Mérida.
Santiago Soler y Plá.—Madrid.

Sr. D. Galo de Zayas Celiz.—Bilbao.
José Ogea —Cortegada.
Santiago Rodriguez Alonso.—Búrgos.
José de Gorria y Gutierrez.—Segovia.
Fernando Fé.—Madrid.
Cárlos Bailly-Baillière.—Madrid.
José María Alonso.—Villamañan.
Pascual Aguilar.—Valencia.
Enrique Quesada.—Lorca.
Juan Llordachs.—Barcelona.
Indalecio Garcia.—Avilés.
José Hinojosa.—Granada.
Manuel Arriola.—Leon.
Ruperto Cepa.—Bayona.
Vicente Gadea Orozco.—Valencia.
José de Arvide y Sevilla.—Albox.
E. Denné.—París.
Donato Guio.—Madrid.
Casimiro Perez.—Madrid.
Francisco Iravedra.—Madrid.
Sres. Hijos de Cuesta.—Madrid.
Sr. D. Saturio Martinez.—Madrid.
Sres. Hijos de Sanchez.—Madrid.
Sr. D. Joaquin Muñoz G. y Goicochea.—Iruz de Toranzo.
Guillermo Martinez.—Segovia.
Federico Obertin.—Ferrol.
José Aragon.—Zarza de Tajo.
Luis Romero y Espinosa.—Fregenal de la Sierra.
Domingo Ibañez.—Calatayud.
Andrés Nuñez Casal.—Arzua.
Federico Real y Prado.—Madrid.
Antonio de San Martin.—Madrid.
M. Conradi y Toledo.—Sevilla.
Antonio Alvarez Aguilera.—Málaga.
José Ortiz y Jové.—Madrid.
Rafael Almazan.—Múrcia.
Manuel Ruiz de Quevedo.—Madrid.
Francisco Aguilar.—Valencia
Pascual Dási Puigmoltó.—Valencia.
Francisco Castellet.—Valls.
Excmo. Sr. D. Cesáreo Fernandez Losada.—Madrid.
Sr. D. Pedro Gonzalez Perez.—Cieza.

Sr. D. Gregorio de Medrano.—Requena.
Guillermo de la Escosura.—Santafé.
José Solé.—Tarragona.
José M.ª Fé.—Jerez de la Frontera.
Antonio Valdés.—Madrid.
José Plaza.—Madrid.
Pablo Perez Seoane.—Madrid.
Juan José Martinez de Espinosa.—Madrid.
Antonio Martinez Pinillos.—Almendralejo.
José Rodrigo Taracena.—Soria.
Miguel de Villa.—Habana.
Juan de D. Medina.—Archena.
P. Fava.—Gibraltar.
Leocadio Lopez.—Madrid.
Luis Lopez.—Belmonte.
J. Camps y C.ª—Barcelona.
Antonio Aura Boronat.—Madrid.
Eduardo Martinez.—Madrid.
Paulino V. Sabatel.—Granada.
Francisco de Moya.—Málaga.
Canuto Saenz de Tejada.—Torrecilla de Cameros
Eduardo Llanas.—Villanueva y Geltrú.
Alejandro Chao.—Habana.
Miguel Alorda.—Habana.
Tomás de Reina.—Madrid.
Manuel Ramos.—Madrid.
Juan G. de Socasa.—Valle de Ruesga.
Ramon Ramos.—Algeciras.
Pedro Delgado.—Horta.
Pedro Tora.—San Sebastian.
Anacleto Buelta.—Madrid.
Juan Mariana y Sanz.—Valencia.
Emilio Escalada.—Madrid.
José M.ª Martinez.—Infantes.
Santos Laviña.—Madrid.
José Vides y Cánovas.—Cádiz.
Rafael Chamorro.—Madrid.

(Continuará en el tomo II.)